OPERE COMPLETE DI F. ORESTANO

Vol. XV

FRANCESCO ORESTANO

Accademico d'Italia

PROLEGOMENI ALLA SCIENZA DEL BENE E DEL MALE

Vol. II

L'ESPERIENZA MORALE - IL PROBLEMA MORALE

(2ª edizione)



MILANO

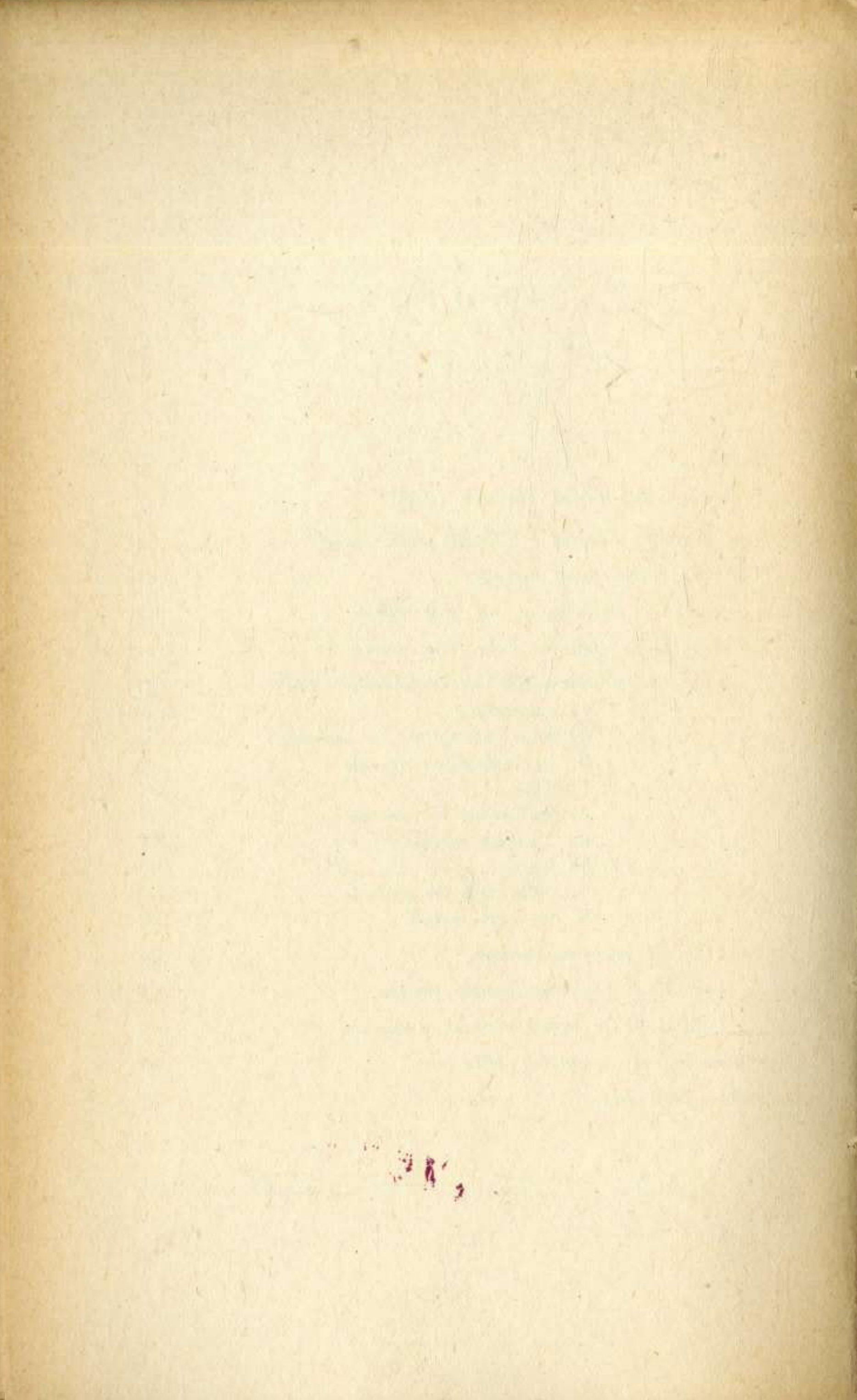
FRATELLI BOCCA - EDITORI

1942 - XX

Finito di stampare il 25 settembre 1942-XX

Arti Grafiche Vittorio Cardin - Milano - Corso 28 Ottobre, 75 - Telef. 54-950

INDICE



PARTE PRIMA

L'ESPERIENZA MORALE

Capitolo Terzo

LA DESCRIZIONE DELL'ESPERIENZA MORALE

§ 1. *La valutazione.*

B. — *La valutazione morale.*

67. — Così stabilita la definizione delle valutazioni in generale, conosciuto cioè il *genus proximum* delle valutazioni morali, bisogna ora ricercare in che consista la *differentia specifica* di queste ultime.

Noi abbiamo già definito la valutazione « la coscienza riflessa di uno stato d'interesse » e il fatto morale come « l'impiego cosciente e volontario della vita in funzione di un concetto o ideale unitario di essa ». Or è evidente che se fra gli elementi della coscienza riflessa d'uno stato d'interesse si aggiunge un concetto o ideale della vita, come termine di riferimento e di confronto, la valutazione, qualunque essa sia, diventa una *valutazione morale.*

Qualsiasi stato d'interesse, o che domini frammentario in momenti discontinui, o che divampi imperioso senza freni e senza limiti, non ha per se stesso carattere morale; lo acquista solo nell'i-

stante medesimo in cui vien messo in diretto rapporto con un concetto o ideale, cui il soggetto voglia coscientemente subordinare l'impiego della propria vita.

Ciò spiega in tutta la sua estensione il rigorismo etico stoico e kantiano, cui abbiamo accennato parlando della nostra definizione dei fatti morali.

Nessun valore umano ha, per il fatto stesso che insorge e si afferma, carattere morale, anzi conserva una propria autonomia nel modo di prodursi e di modificarsi. Ma appena un concetto o ideale della vita si affacci alla mente e intervenga nella coscienza riflessa di uno stato d'interesse, come termine di riferimento e di confronto, in quel momento stesso qualsiasi valutazione umana di qualsiasi ordine perde la sua autonomia e diventa *valutazione morale*.

Ciò corrisponde del resto, agli avvertimenti della coscienza volgare. Noi possiamo sentire profonde e intense valutazioni, senza ancora proporci riguardo ad esse il problema del bene e del male. D'altra parte sappiamo pure che il più piccolo nostro atto, gesto, pensiero o accento può essere sottoposto alla più rigorosa valutazione morale, sol che lo mettiamo in relazione col nostro concetto normativo della vita.

Per altro questo concetto, come vedremo meglio in seguito, non rimane una misura inerte e passiva, ma determina anch'esso attivamente la produzione di stati d'interesse, di valutazioni, di princìpi, di

azioni corrispondenti.

La valutazione morale risulta quindi da una intima compenetrazione e collaborazione di momenti ideativi e di determinanti più o meno oscure della vita. Nè una tale compenetrazione e collaborazione sarebbe possibile, se tutti i diversi stati della soggettività non formassero, pur nella loro diversità, un *continuo*, un sistema unico. Nel quale gli stati oscuri tendono a generare intuizioni, concetti, visioni mentali conformi; e i processi ideativi hanno alla loro volta potere d'ingerirsi negli stati d'interesse generando o tendendo a generare reazioni dell'intero sistema della vita, ad essi conformi. Senza di ciò i diversi stati interni della subbiettività organica e psichica costituirebbero processi del tutto eterogenei, disparati, e senza alcun contatto possibile fra loro.

Il mondo morale è una *teleologia in azione;* una teleologia vivente che tende a disciplinare in modo uniforme e unitario i modi spontanei e a suscitare i modi riflessi dell'attività vitale.

Naturalmente non è necessario che il concepimento teleologico della vita sia svolto con chiara determinatezza in ogni sua parte; essenziale è che esso contempli la vita come un tutto, cioè nella totalità dei suoi aspetti, momenti e scopi. Essenziale è in altri termini la volontà di unificare i diversi modi della vita sotto la disciplina di un'unica intuizione ideale e pratica. Nè la tipicità di questo processo viene smentita dal fatto che noi possiamo

mutare, anche abbastanza spesso, il nostro ideale fondamentale della vita e la direzione pratica della condotta. Ogni volta noi avremo avuta indubbiamente una visione ideale sintetica di tutta la vita, come di un sol *continuo*, capace di assumere unità di contenuto e di stile, salvo a variarla, com'è destino delle cose umane troppo umane.

68. — Un'analisi più circonstanziata delle condizioni psicologiche che rendono possibili le valutazioni morali, ci rivela la presenza di molteplici fattori:

L'inerenza di un concetto o ideale della vita presuppone: 1° la capacità mentale di estendere nel tempo la nozione della propria realtà attuale, e precisamente di proiettarla almeno nel futuro; una vita senza coscienza del domani non può in nessun caso divenire vita morale; 2° la capacità mentale di abbracciare in una sola intuizione sintetica tutti i vari momenti della propria successione nel tempo, come un *continuo vincolato* o come una unità reale; una vita i cui diversi momenti costituissero altrettante unità discrete, puntiformi e intransitive, non potrebbe mai divenire materia prima di una condotta morale; 3° la capacità mentale di concepire modi volontari e fini costanti della propria realtà nella successione del tempo; 4° la capacità pratica di agire e reagire intellettivamente ed organicamente in maniera conforme a quei fini, una volta concepiti, e di subordinarvi la pro-

pria attività; 5° la capacità mentale di dedurre da tutte queste premesse giudizi di convenienza o di non convenienza tra il concepimento finalistico della vita e i modi della vita, sì spontanei, che riflessi, i quali, in punto di fatto sono necessariamente discontinui nella nostra nozione psicologica del tempo e dello spazio.

In altri termini un giudizio morale o di valore morale, è una funzione di molteplici costanti e variabili: costanti obbiettivamente date e subbiettivamente costituite e mantenute, di tra il caos delle esperienze discontinue, contingenti e mutevoli che il soggetto possiede e acquista di se medesimo e delle relazioni infinite fra cui vive.

Il momento essenziale di tutto il processo si ha nella riflessione, nel ripiegarsi della coscienza su se stessa, della vita sulla vita. La vita che pensa se medesima e sceglie i propri modi di essere: ecco lo schema più semplice di tutto il divenire morale, dai primi albori della coscienza etica, sino ai più grandiosi, audaci e universali concepimenti e sviluppi del mondo umano.

69. — Proprio di un sistema di funzioni, è che una volta stabilita la relazione fondamentale e la sua legge di variazione, sono intuitivamente condeterminate tutte le relazioni derivate. Lo stesso deve avvenire in un sistema di valutazioni morali. E infatti la verificazione empirica conferma che è possibile e facile, non solo, data un'intuizione fon-

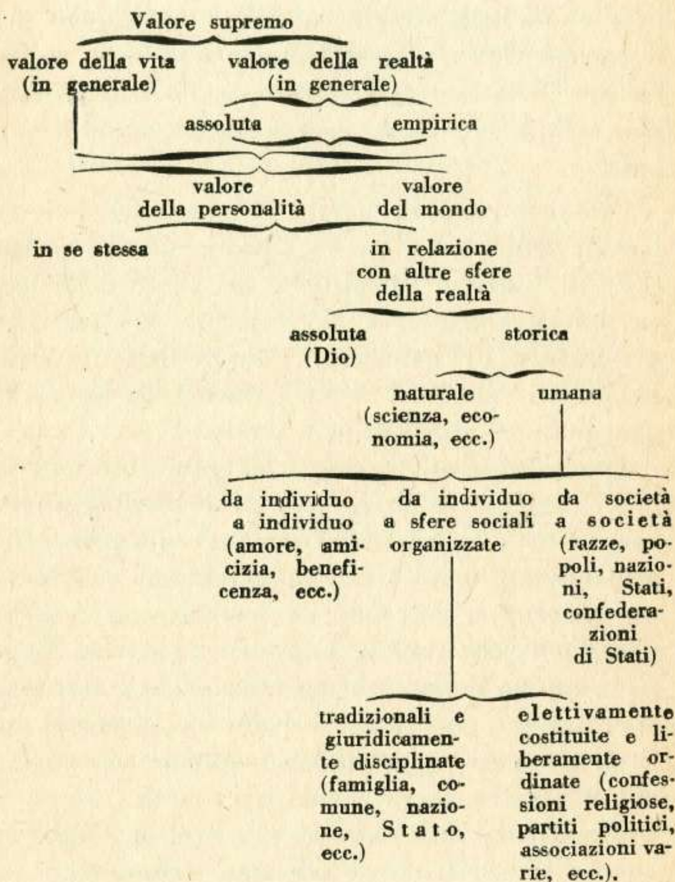
damentale della vita, dedurne tutti gli atteggiamenti consentanei in ogni loro relazione attuale o potenziale; ma anche, data una valutazione morale particolare quale che sia, ricostruire da essa il sistema entro cui si è formata.

Il concetto o ideale unitario cui noi subordiniamo l'impiego cosciente della vita non è una semplice formazione astratta del pensiero, una categoria vuota, ma tutta una serie di funzioni costanti, tipiche, nelle quali si organizzano per la coscienza le nostre massime aspirazioni, tendenze e preferenze. In queste funzioni, a volta a volta definite così al loro limite ideale come nel loro valore attuale, si esprime il valore supremo, centrale e generatore, rispetto al quale tutti gli altri valori non sono che mediati e traslati. Il valore supremo costituisce la *variabile indipendente* di tutte le valutazioni particolari, e queste si contengono rispetto ad esso come altrettante *variabili dipendenti* o *derivate parziali*.

Dalla determinazione del valore supremo dipendono: 1) *il valore della vita,* tanto al suo limite ideale, quanto nel suo momento attuale; 2) *il valore della realtà, a*) assoluta e *b*) empirica, ciascuna nelle due medesime quotazioni anzidette; 3) *il valore, ideale e attuale, della personalità, a*) in se stessa, *b*) nelle svariate relazioni: *b'*) naturali e *b''*) umane, entro cui essa svolge o può svolgere la propria realtà. Ogni momento e inerenza della propria realtà nel mondo può dar luogo a un proble-

ma di valutazione, il quale non può essere risoluto che secondo la dialettica interna di ciascun sistema ideale.

Il seguente quadro schematico indica le principali funzioni dipendenti dalla loro relazione fondamentale, categorica, col *valore supremo*.



Osserviamo che ciascun termine, analizzato a parte, si ritrova poi in una sintesi nuova con gli altri termini cui veniva contrapposto. Così per esempio la *vita* fa parte della *realtà;* la *personalità* si ritrova pure compresa nelle altre *sfere della realtà; Dio* è nella *storia,* la *natura* nell'*uomo,* l'*individuo* nella *società,* la *società tradizionale* nelle *società elettive,* la *società giuridica* e le *società elettive* nella società *politica,* ecc. Ciascuna analisi non esclude la sintesi, anzi la sottintende o la prepara.

Questo è possibile perchè il complesso delle relazioni ordinate in questo schema non forma una scala di funzioni sillogistiche nel senso della logica induttiva-deduttiva dei concetti, ma un sistema organico nel quale ogni valore riflette in sè tutti gli altri valori del sistema, tutto è in tutto e da ogni punto si riesce in ogni punto.

Questo quadro contempla adunque tutte le relazioni contenute e disciplinate in qualunque *sistema morale.* In esso tutte le relazioni di vita pensabili e attuabili nell'uomo e nel mondo umano compongono un *gruppo vincolato* da una comune *legge di variazione,* che tutte le impronta e governa. Epperò in questo nostro schema relazionale e funzionale si possono ritrovare, risolvere e confrontare tutti gli elementi omologhi, che compongono qualsiasi sistema di princìpi e comandi morali, comunque concepiti, dai più rozzi ai più evoluti, dagli storici agl'ideali. Il nostro schema è veramente il più

universale e comprensivo pensabile, esso presenta in una sintesi ordinata tutte le infinite varietà dell'esperienza morale in ciò ch'esse hanno di costitutivo, di essenziale, di necessario e sufficiente.

70. — Il quadro dianzi tracciato mostra il valore della vita come una funzione dipendente del valore supremo idealmente concepito al suo limite. D'altro canto abbiamo più sopra detto che le valutazioni sono una funzione della vita e che la vita è per l'appunto l'unità di misura dei valori. Or se l'ideale è l'unità di misura del valore della vita e la vita l'unità di misura del valore dell'ideale, non ci troviamo qui di fronte ad affermazioni contradittorie, anzi in un circolo vizioso?

Questa obbiezione, che potremmo indicare come *paradosso del valore*, ci aiuta a lumeggiare meglio il carattere precipuo del processo morale.

Gli stati d'interesse sono una funzione della vita; ma caratteristico del processo morale è non solo sentire o provocare stati d'interesse, ma sentirli o provocarli in funzione di un concetto fondamentale della vita. Il fatto morale risulta da uno sdoppiamento della vita che riflette su se stessa e vuole in un modo determinato sè e il mondo. Senza questo sdoppiamento tra stati d'interessi e il loro ragguaglio ideale, la vita morale non esisterebbe affatto.

La vita morale è lo sforzo più cosciente che la personalità umana possa fare per uscire, non per

semplice *finzione inattuale,* come nell'arte, ma positivamente e attualmente, cioè nel complesso di tutte le sue relazioni pratiche, reali, dalle strettoie delle dipendenze obbiettive e storiche — sì naturali, che umane — e per affermare modi liberamente voluti della propria realtà. Questo sforzo si può compiere in modo volontario, trasferendo tutta la propria reattività valutativa, che crea i valori, alla dipendenza dell'attività riflessa, concettualizzatrice, cooordinatrice ed esecutiva; la quale imporrà quind'innanzi (o tenterà d'imporre) la propria legge e misura all'attività e reattività spontanea o comunque determinata del soggetto. In tal modo la vita, pur rimanendo sempre un *continuo,* un complesso di coordinate generatrici dei valori, creerà valori morali, non più in quanto vita ingenua e irriflessa, bensì in quanto *continuo vincolato,* vita disciplinata da un ideale.

L'ideale supremo riceverà a sua volta dalla vita il suo valore assoluto, per riconferirlo a ciascun momento della vita. In questo progressivo immedesimarsi del valore etico potenziale col valore etico attuale della vita sta lo sviluppo della vita morale, la penetrazione progressiva dell'ideale nella realtà umana. L'ideale impone la propria legge alla vita; e la vita gli conferisce la sua propria realtà, il suo intrinseco valore. La vita non acquista unità e carattere morale se non nella misura stessa che rifletta in sè, in ogni suo momento e stato d'interesse, un principio ideale; e questo non si realizza,

se non nella misura stessa in cui la vita gli conferisca realtà consacrandovi la propria esistenza. L'ideale enuncia il valore, la vita lo crea doppiamente, in potenza e in atto.

Ciò conferma la nostra definizione del *valore supremo*, alla quale possiamo aggiungere, come una specificazione, quella di *assoluto etico*. Assoluto o supremo è quel valore morale cui il soggetto è disposto e risoluto a subordinare tutta la propria vita, a conferire la realtà di tutta la propria esistenza, fino al sacrificio estremo. Tutti gli altri valori o sono contingenti, occasionali, effimeri, o sono soltanto dei valori mediati o traslati rispetto al valore fondamentale o supremo.

Nè dobbiamo farci ingannare dalle parole. Sonvi di coloro che negano l'esistenza di valori morali assoluti. Tutto, dicono essi, in morale è relativo. Ebbene, anche se questo fosse vero, vorrebbe dire soltanto che ciascun valore relativo formerebbe per l'appunto un assoluto a sè, per sè stante. Finanche colui che volesse vivere la vita proponendosi momento per momento un fine diverso, occasionale, contingente, senza ordine e senza legge, riconoscerebbe un valore assoluto: poichè lo farebbe coincidere per l'appunto col valore supremo di ciascun momento della vita.

Al problema di un valore morale assoluto, cioè dell'*assoluto etico*, o del *sommo bene*, come si diceva un tempo, nessuno e nessun atteggiamento della vita sfugge.

71. — Torniamo al nostro quadro schematico delle principali valutazioni umane. Basta un rapido sguardo per convincerci che esse formano un tutto, entro le cui complesse, ma inscindibili relazioni circola con indeclinabile unità di orientazione e con inflessibile rigore deduttivo (nel senso della logica non dei concetti ma dei valori) la volontà assertiva dell'ideale supremo. Da nessuna delle anzidette relazioni, da nessun gruppo di relazioni è dato prescindere, ancorchè non tutte costituiscano in ciascun momento dei problemi attuali ed evidenti nella coscienza. Neppure chi volesse prescinderne espressamente, lo potrebbe. Così sono vane quelle limitazioni del problema morale, per esempio, al modo di Socrate, che voleva occuparsi non di quanto concernesse il cielo e gli Dei, ma soltanto gli uomini; o al modo di Epicuro, che proponeva al saggio di non occuparsi degli affari dello Stato, di non fondar famiglia e di viver nascosto; o al modo dell'anacoreta, tutto intento a risolvere il solo problema delle proprie relazioni personali con Dio; o del perfetto egoista alla Bentham, che non voglia preoccuparsi se non del calcolo dei propri piaceri. Anche la negazione di un problema è una soluzione del problema stesso. Da una direzione di vita, quale che sia, tutte le altre possibili direzioni sono, in modo positivo o negativo, diretto o indiretto, esplicito o implicito, coinvolte e condeterminate. Il che conferma che l'ideale etico in-

veste la vita nella totalità dei suoi aspetti, modi, scopi; nella totalità delle sue relazioni attuali o possibili, storiche o ideali, empiriche e metempiriche. Che si sappia in qual modo il tale o t'altro abbia risoluto un caso qualunque di coscienza, e da tale soluzione sarà possibile risalire all'intero sistema di valori cui la sua coscienza ha obbedito. Non diversamente da una sola vertebra i paleontologi sanno ricostruire l'intero organismo cui essa appartenne.

72. — A questo punto siamo in grado di lumeggiare meglio due concetti, dei quali si è già discorso e che sono della massima importanza; essi vanno sotto la denominazione di *rigorismo etico* e di *primato della ragion pratica.*

Il *rigorismo etico* non è privilegio di *un* sistema morale a differenza degli altri, ma è proprietà di *ciascun* sistema morale. Una volta scelto e fissato l'ideale o valore fondamentale della vita, quale che esso sia, è implicitamente e istantaneamente determinato ogni valore dipendente. In virtù della doppia attività *logica,* alla quale abbiamo già accennato, *logica dei concetti* e *logica dei valori*, ogni relazione conseguenziale fra quella funzione fondamentale e le dipendenti, è stabilita ipso facto ipsoque jure. E questo rigorismo non è semplicemente teorico, ma categorico, normativo, imperativo. Tra il concetto generale della vita e i singoli momenti e aspetti di essa, non v'ha solo il *rapporto*

logico da *maggiore* a *minore*; ma la *funzione prag-matistica* di un concetto che si approprii e unifichi in sè e nel fatto tutti i momenti discontinui e di-sparati della vita vissuta.

Il rigorismo non è dunque soltanto formale, ma reale, nè implica necessariamente un *dovere*, ma l'impossibilità di essere altrimenti, senza contra-dizione logica, senza disagio interno e senza dissi-dio pratico. Così per esempio se noi riconosciamo alla vita, come il naturalismo etico schietto le at-tribuisce, soltanto valore biologico, allora tutti i valori morali coincideranno coi valori biologici, e nulla potrà esser voluto, approvato, fatto, che non giovi a confermare e a sviluppare la vita, come fatto biologico puro e semplice.

Esattamente il contrario avverrà, se si pensi la vita come preparazione e transito verso una realtà soprannaturale.

Anche il *primato della ragion pratica* non dev'es-sere inteso come privilegio di un solo sistema di principi morali, ma è il carattere proprio di tutti i sistemi, che rivestano carattere morale, qualun-que sia il principio fondamentale cui s'ispirino e obbediscano. Anzitutto si tratta di un primato *po-tenziale*, non necessariamente e sempre attuale, poi-chè nessuna legge morale può escludere che altri centri d'interesse si formino e si svolgano. Al con-trario: infiniti stati d'interesse, massimamente vari ed eterogenei, possono per autogenesi o eterogene-si insorgere nella subbiettività, e ciascuno secondo

funzionalità e leggi che hanno una loro autonomia rispetto alle determinanti della vita morale. Ma quando un interesse qualsiasi vien posto in rapporto col concetto fondamentale della vita, per il quale il soggetto ha optato, perde istantaneamente la sua esistenza autonoma e riceve il battesimo o l'anatema, in relazione a quel concetto , senza più libertà nè scampo. Infatti, come dicevamo, a un concetto o ideale della vita nessun momento della vita riflessa sfugge; e se ciò non impedisce la spontanea produzione di stati autonomi d'interessi eterogenei ed eteronomi, dà sempre all'ideale etico l'autorità e il diritto di rivalutare in sede di giudizio morale qualsiasi altra valutazione umana, sia religiosa, politica, giuridica, intellettuale, estetica, economica, ecc.

In ciò consiste il vero primato della ragion pratica o morale.

Rigorismo e primato sono adunque propri di ciascun sistema di valutazioni etiche, in virtù del carattere *deduttivo* e *dinamico* dell'intero processo onde ciascun sistema di valori si costituisce. Il *principium identitatis* che collega le singole modalità del vivere coll'ideale fondamentale e dirige i giudizi particolari e occasionali di convenienza o non convenienza, cioè i *giudizi di valore morale*, è la *volontà* costante di vivere la vita in modo conforme all'ideale prescelto.

73. — La distinzione da noi fatta tra valore *al*

limite ideale e valore *attuale* pervade tutto quanto il sistema delle funzioni morali, il quale dev'essere pensato in ogni momento come definito nel suo doppio valore anzidetto. Ciò è conforme alle proprietà di un sistema di equazioni differenziali e integrali, unite da unica legge di variazione. In ciascuna integrazione si rispecchia l'intero sistema differenziale; e in ogni equazione differenziale sono contenute potenzialmente tutte le possibili integrazioni definite.

La distinzione ha del resto, oltre a un grande significato teorico, una notevolissima importanza pratica e applicazioni sperimentali continue. Se i due valori, limite e attuale, coincidono, si ha lo *stato di perfezione*, relativamente, s'intende, all'ideale adottato e coltivato.

Nè questo dev'esser immaginato necessariamente, come Kant voleva, al di sopra e al di là della vita. Con grande accorgimento invece gli antichi filosofi davano per raggiungibili in questa vita tutte le perfezioni della saggezza, anche se assai arduamente concepite, come ad es. quelle della morale stoica. Per altro l'uomo sente il bisogno di rappresentarsi come esistente, o almeno come esistita, la massima perfezione umana che gli è pensabile. La certezza della perfezione, che del resto non è che la piena concordanza della realtà con il concetto normativo di essa, è un fattore importantissimo di attività e di progresso. Il bisogno di credere alla perfezione si manifesta del resto nella facilità con cui

le fame volano; nell'orgoglio geloso con cui ogni società, anche la più piccola e umile, difende le proprie celebrità, i propri personaggi rappresentativi; nel modo in cui tali personaggi diventano dei miti, i quali non hanno più nulla a che fare con le persone reali, ma vengono da ciascuno favoleggiati alla propria maniera, nel proprio modo di concepire la perfezione.

Dalla maggiore o minore divergenza fra il valore limite e il valore attuale dipendono i nostri stati di interna sodisfazione o insodisfazione, stima o disistima, contentezza o scontentezza di noi, ecc... Quanto più facile era mantenersi nella linea del valore limite e quanto più ce ne siamo deliberatamente allontanati, tanto più gravi diventano i nostri contrasti interni, i rimproveri che facciamo a noi stessi, i rimorsi che ci rodono, ecc...

74. — Per complicato che sembri il sistema di funzioni valutative dianzi tracciato, nella sua moltitudine di relazioni e nella doppia costante quotazione di queste, mutevole nella misura e assoluta al limite ideale; esso è ancora lungi dal rendere la effettiva imponente complessità di un sistema morale.

Bisogna aggiungere intanto che ciascuna valutazione morale è intrinsecamente duplice, perchè involge due giudizi antitetici e correlativi, *bene* e *male* (cioè giudizi di concordanza e non concordanza di una esperienza qualsiasi con l'ideale eti-

co). Ciò è conforme alla natura dei processi valutativi che, come già notammo, sono correlativamente positivo-negativi e negativo-positivi. Ma nel campo morale la costante opposizione e correlazione dei giudizi reciprocamente complementari (cioè tali che l'intervento di uno riduca a zero il valore contrario ha caratteri speciali che bisogna mettere in evidenza.

Per cominciare, ciascuna coppia di giudizi *bene-male* è *graduata* rispetto a una propria scala di valori morali, che copre l'intera distanza tra il valore limite e il suo contrario. Inoltre, ciascun giudizio, bene-male, è *comparativo* non solo rispetto alla propria scala, ma rispetto a tutte le altre valutazioni morali possibili e appartenenti tanto al proprio sistema, quanto ad altri sistemi morali. Inoltre il giudizio bene-male si applica indistintamente così alla più insignificante esperienza particolare, come alla vita in generale, a un individuo come a una società, a una particolare istituzione come a tutta la storia umana; il che conferma il suo costante riferimento a un ideale unitario capace di investire tutti i modi e fini della vita indistintamente, com'è proprio del processo morale.

Evvi poi nella opposizione reciproca tra *bene* e *male* un notevole momento che lo distingue da ogni altra opposizione di valutazioni positivo-negative e negativo-positive. Abbiamo già detto altrove che ogni valutazione non soltanto nega, ma inibisce la sua contraria. Ora dobbiamo soggiungere che nel

campo morale quest'opposizione, pur sussistendo in ogni giudizio etico, non è cosiffatta che a ogni affermazione in un senso debba corrispondere sempre una negazione eguale e contraria. Anzi! L'approvazione di un'azione non implica necessariamente una disapprovazione altrettanto precisa ed energica di un comportamento diverso; nè, viceversa, la disapprovazione d'un'azione ha sempre per suo correlato un'indicazione certa e inequivoca di quel che sarebbe stato *bene* di fare in cambio. L'alta ammirazione che suscita un atto eroico non ha per suo giudizio complementare una disapprovazione altrettanto vivace di quegli atti, che eroici non furono; e la violenta e giustificata denegazione del delitto non ha per suo necessario correlato l'indicazione perentoria di un atto di amore o di sacrificio. Più precisamente: alle più alte valutazioni positive corrispondono le più tenui svalutazioni negative; mentre alle infime valutazioni positive (per esempio, all'approvazione del semplice rispetto dell'altrui integrità personale) corrispondono le svalutazioni negative più gravi ed energiche. Correlativamente quanto più si scende nella scala dei valori negativi, tanto più il valore positivo corrispondente è tenute e irrilevante.

La coscienza volgare conferma la verità di queste analisi; poichè alle quotazioni più alte del merito non contrappone che il più lieve demerito, mentre attribuisce il più grande demerito alla negazione delle forme più comuni e di minor merito.

Analizzando meglio questa particolare legge di variazione dei valori morali, positivi e negativi, fra loro, scorgiamo subito che essa dipende da un presupposto generale, e cioè che esistano vari gradi di obbligazione, corrispondenti ai vari gradi di possibilità obbiettiva di attuare l'ideale etico. Ai modi più facili e comuni della vita corrispondono le obbligazioni più perentorie e le svalutazioni più gravi della disobbedienza rispettiva; mentre alle più difficili e rare corrispondono le obbligaziosi meno categoriche e universali, e per ciò stesso le approvazioni più entusiastiche e le disapprovazioni più indulgenti.

Guardando ancora più addentro in questa doppia relazione tra obbligazione e giudizio di valore etico, ci accorgeremo che l'obbligazione si rende subbiettivamente tanto più facile, e obbiettivamente tanto più categorica, quanto più essa è conforme ai modi naturali e universali della vita; da ciò lo scarso valore positivo dell'azione conforme alla generalità dei modi del vivere, e la grave denegazione di valore dell'azione contraria. Quanto più l'obbligazione di attuare l'ideale etico comanda di liberarsi dalla dipendenza dei modi naturali della vita, tanto più essa diventa, subbiettivamente, difficile a essere seguita, e tanto meno diventa obbiettivamente categorica per l'universale; donde l'alto valore positivo dell'azione eroica, e il tenue disvalore dell'azione difforme.

Torneremo su questo argomento a proposito del-

le leggi morali. Il già detto può però sin da ora indurci a dubitare se sia possibile di giudicare della moralità delle azioni soltanto dalla loro universalizzabilità, come Kant pretese elevando questo criterio a unico contenuto della sua *legge morale.*

75. — Un altro coefficiente di complicazione del sistema delle valutazioni morali è la loro relazione con quel soggetto dei soggetti ch'è la società, rispetto alla quale i valori morali vanno in ogni caso giudicati, sia nel senso della conformità, sia nel senso dell'originalità.

Si dànno sistemi di valutazioni socialmente elaborati e stabiliti, per lo più nel corso dei secoli, e tendenti a fissare i modi della vita associata. Verso di essi convergono di solito tacitamente o espressamente i consensi di tutti e di ciascuno. In base a tali sistemi si rendono invariabili ad arbitrio le norme generali del vivere comune. Le valutazioni soggettive conformi alle valutazioni sociali, si compiono con tanta maggiore rapidità e sicurezza, quanto più le sociali sono stabili, certe, ereditarie, universali. Non solo, ma havvi una notevole economia psicologica in questo riferimento dei propri valori ai corrispondenti sistemi sociali, poichè, come già osservammo, il soggetto individuale può dispensarsi da ogni più diffusa motivazione, la quale rimane sottintesa nel sistema comune.

Al contrario i modi tutt'affatto soggettivi di determinare ciò ch'è bene e ciò ch'è male richieggo-

no faticose elaborazioni concettuali e adattamenti psicologici talvolta dolorosi, i quali alla lunga non si reggono senza l'appoggio di un qualche consentimento altrui. Un tale consentimento è ricercato infatti con ansietà in ogni caso di valutazione un po' dubbia, ancorchè irrilevante.

Da ciò si può argomentare quanto debbano riuscire tormentose le opposizioni nelle valutazioni morali, che sono, fra tutte, le più radicali e irriducibili, poichè in esse si esprime tutta quanta la personalità coi suoi massimi concepimenti, interessi e bisogni.

76. — Osservando un po' più da vicino i consensi sociali, nelle medie più grandi e più stabili, ci vien fatto di notare una particolarità tutta propria dei consensi di ordine morale: ed è che essi si raccolgono con assai maggior facilità e rapidità sui valori traslati o tecnici, anzichè sui valori propri. Vogliam dire che, mentre sugl'ideali fondamentali o supremi della vita, che costituiscono il centro d'irradiazione di altrettanti sistemi di valori, l'apprezzamento sociale si mantiene estremamente disparato, non vi ha esitazione a consentire nel valore tecnico di certi modi di vita, considerati come mezzo, e non come fine a se stessi. L'ideale etico supremo può variare, per esempio, quanto si voglia da persona a persona; tutti riconoscono però il valore, diciamo, tecnico della salute, della forza, della destrezza, della operosità.

della fortezza, della temperanza, della prudenza, ecc., non considerate come *fini* a se stesse, ma come *mezzi* rispetto a qualsivoglia fine.

Non per altra via può essersi formato, malgrado il crescente particolarismo etico e religioso, cioè il differenziamento progressivo di ideali fondamentali, che domina nelle società moderne, un accordo ormai unanime e universale su tutto un complesso di valori, che rivestono già in gran parte un carattere giuridico e assumono funzione normativa, perentoria e inderogabile, della vita associata. Tutti i valori giuridici, proclamati di più in più come necessari e universali, costituiscono un sistema di valori della più alta importanza tecnica per l'*economia della vita*, e capaci di armonizzarsi con qualsiasi particolare sviluppo di ideali fondamentali, cioè di valori propri. Il fatto merita tanto più di essere rilevato, in quanto che quest'accordo viene a stabilire, anche sotto la veste di norme giuridiche, tavole di valori morali, classificazioni sociali di valori positivi e negativi della vita, determinazioni particolari delle categorie del bene e del male, pressocchè uniformi nelle più diverse società, indipendentemente dalle più diverse influenze storiche e attuali, sotto il regime delle più svariate necessità e contingenze, e parallelamente al più libero sviluppo della più grande pensabile varietà di ideali e fini umani particolari (1).

---

(1) Cfr. *La morale economica e la morale del sacrificio* (Discorso inaugurale della R. Università di Palermo, 1911); vol. IX.

77. — Avanti di passare ad altro ordine di considerazioni, vogliamo qui rilevare, ancora un'altra proprietà del sistema di valutazioni morali di cui abbiamo dianzi tracciato un quadro sommario. Che si noti bene: *qualunque* delle funzioni dipendenti da noi descritta come variabile in relazione al *valore supremo* può identificarsi con quest'ultimo e diventare la variabile indipendente di tutto il sistema. Qualunque valore umano traslato, mediato, parziale, relativo, può diventare un valore proprio, il valore dei valori, capace di subordinare a sè tutta la vita nell'intero sviluppo delle sue relazioni ideali e pratiche. Tale e tanta è la variabilità etica umana! Che si coltivi la vita naturale nelle sue più diverse forme ed esplicazioni, o la vita nelle sue relazioni con l'assoluto (Dio), o la vita impegnata in un perfezionamento di se stessa, non importa quale (scienza, arte, abilità tecniche ecc.), o la vita assorbita in un compito sociale ristrettissimo o vastissimo, particolare o generale, l'amiciza, l'amore, la nazione, lo Stato, l'umanità; non c'è infine ideale e còmpito, per piccolo o per grande che sia, che non possa divenire, a scelta, il contenuto precipuo di tutta una vita, lo scopo supremo di tutta l'attività, la norma e la misura di ogni altro valore. Chè se la personalità, come avviene nella massima parte dei casi, è soggetta alla necessità di onorare e attuare insieme una molteplicità di valori, individuali e sociali, i rispettivi sistemi non vivono in essa se

non in modo frammentario, a furia di reciproci compromessi e temperamenti, di concessioni e rinunzie reciproche. La personalità deve continuamente scegliere, e la scelta in un senso involge la rinunzia in ogni altro.

È lecito obbiettare che non tutti i fini particolari della vita si prestino a divenire degli *assoluti* in senso proprio, tali cioè da richiedere la subordinazione totale ed eventualmente il sacrificio della vita. Tutt'al più essi mimetizzerebbero la funzione dei valori propri, non riuscendo talvolta a costituire che dei grotteschi pseudo-assoluti: come, ad esempio, nel caso di chi dedicasse tutta la vita a una collezione di francobolli. Ma quante volte il venir meno di un valore particolarissimo non provoca il suicidio (suicidio per amore, per malattia, per perdite di danaro, per la morte d'un cane, ecc.)? Segno che la vita tutta era sospesa a quel valore particolare, come al suo valore supremo.

78. — Porremo in ultimo il problema più comprensivo e più arduo: come avviene che un ideale della vita si delinei e un sistema di valori morali se ne sviluppi?

Tuttti i valori, abbiamo detto, compresi i valori morali, sono una funzione della vita. La vita li genera e misura. L'ideale, considerato nei suoi attributi formali e nella sua funzionalità concreta rappresenta la concettualizzazione coerente e sistematica di un valore, che da parziale e circoscrit-

to, qual'è sempre sul nascere, tende a uno sviluppo capace di subordinare e disciplinare in modo riflesso tutta la vita concepita come una unità. *L'ideale etico è il giudizio apodittico e insieme assertorio della massima realtà potenziale e attuale che conviene a un valore umano.* La vita che si proponga di attuarlo, riceve da esso la legge che ne indirizzerà e governerà le innumerevoli possibilità e scelte.

Quella forza espansiva che notammo in ogni valore, in virtù della sua concettualizzazione e della sua tendenza a persistere, diventa tanto più spiccatamente attiva nell'ideale etico, per la massima efficienza selettiva e coordinatrice che l'ideale acquista su tutti i modi della vita. Il concetto ha in quanto sintesi una funzione illimitata nelle sue applicazioni, cioè nella sua funzionalità pratica. Esso compendia, oltre che i momenti ideativi, di per sè statici, la dinamica associativa dell'interesse, e tale dinamica associa e assomma in sè tutte le tendenze omogenee, tutte le attività consentanee, inibendo le divergenti e disparate. L'ideale etico partecipa tanto della funzionalità illimitata del concetto quanto del vigore espansivo e selettivo dell'interesse. Da ciò la sua funzione generatrice dei valori dipendenti.

Come avviene, poi, che questo e non quel valore si elevi a ideale etico? Quali valori hanno in punto di fatto la potenzialità di generare tutto un sistema di valori e di coprire di sè la vita nella

totalità delle sue relazioni? e quali no? A questa domanda non siamo per ora in grado di dare alcuna risposta precisa. Dipenderà da assai più profonde e sottili analisi e comparazioni, da più delicate indagini sulla vita dei valori, tanto allo stato normale che allo stato patologico, se si potrà riuscire a scoprire qualche funzione costante che spieghi e giustifichi le prerogative di un ideale sull'altro. Oggi possiamo dire soltanto, sulla base d'una constatazione di fatto, avente certo una sua razionalità, cioè logica necessità, che la massima virtualità espansiva con tendenza all'universalità è prerogativa dei valori che sono necessari o comunque consentanei all'*economia della vita di sfere sempre più ampie di umanità*. Evvi in altri termini nell'economia della vita un processo di avvaloramento che si perfeziona estendendosi e consolidandosi, è cioè eminentemente associativo.

D'altronde la generazione dei valori, essendo funzione di vita, non può essere che assai debolmente influenzata da determinanti di carattere teorico soltanto. Nessuna teoria opporrà mai dei limiti alla generazione misteriosa dei modi della vita dal grembo fecondo e inesausto della vita. E coloro che si elevano a legislatori dell'assetto definitivo dell'esistenza umana, salvo che per le condizioni della più sicura e generosa economia della vita umana, debbono fare i conti con un irriducibile anzi progressivo differenziamento degl'ideali della vita.

Una sola legge si può affermare in termini veramente universali. Essa conferma la relazione fondamentale da noi riconosciuta tra la vita e l'intero mondo di valori umani. Funzioni della vita tutti i valori e sistemi di valori presuppongono la vita, vi si fondano, se ne alimentano, sono intimamente e continuamente legati alla vita e come realtà e come valore in sè. Pertanto, come abbiamo accennato, si spiega il valore universale riconosciuto ai valori traslati, cioè ai valori tecnici, in quanto conservano e promuovono la vita, condizione primordiale questa di qualsiasi orientamento e scelta d'ordine ideale. Nessun ideale etico può contravvenire all'economia della vita, senza distruggere alla fine se stesso. Ogni ideale etico riceve dal valore attribuito alla vita in aumento un congruo incremento di valore. Lo stesso valore assoluto si accresce funzionalmente col crescente e cresciuto valore della vita che gli viene subordinato ed eventualmente immolato. Quanto più grande il bene sacrificato tanto più alto diventa il valore supremo. E tutto ciò convalida punto per punto la verità del nostro asserto.

§ 2. — L'AZIONE

A. — *Dell'azione in generale.*

79. — Ogni valutazione, non è soltanto un modo tutto soggettivo di *apprendere* la realtà, ma contiene la tendenza ad *asserire* nella realtà un modo di essere corrispondente: confermandolo o attuandolo, se la valutazione è positiva; sopprimendolo od ostacolandolo, se la valutazione è negativa. La prima e immediata funzione dipendente della valutazione è dunque l'*azione*.

Questa ha per momento iniziale una modificazione del soggetto e per termine finale una modificazione o del soggetto medesimo in sè, o della realtà extrasoggettiva, o delle loro reciproche relazioni.

La modificazione iniziale comprende la valutazione ed in più un complesso di determinazioni e di adattamenti, i quali tendono dinamicamente verso lo stato finale. Tutti gli antecedenti della valutazione fanno adunque parte del processo dell'azione.

Ciò dicendo, noi intendiamo naturalmente riferirci, come del resto nelle nostre successive analisi ci riferiremo, a quelle sole azioni in cui la coscienza interviene come un loro antecedente neces-

sario. Prescindiamo quindi dagli atti cosiddetti riflessi e dagli automatici, nei quali la coscienza può essere uno stato concomitante, ma non concorre necessariamente all'insorgere dell'azione.

D'altra parte noi escludiamo, come già accennammo altrove, la cosidetta interpretazione *somatica* dei fatti psichici (teoria di James, Münsterberg, Lange, ecc.), secondo la quale gli stati di coscienza non sarebbero, per dir così, che un avvertimento del fatto somatico, ma non concorrerebbero in nessun caso a formarlo. Questa teoria, che riduce la coscienza a un riflesso, a un semplice aspetto interno e, alla fin fine, a una inutile duplicazione del processo fisico, rende più oscuro il già tanto misterioso legame dei fatti interni, e somiglia alla constatazione di quel tale che, volendo ricostruire un orologio dopo averlo scomposto nelle sue parti trovava una ruota in più. Per la teoria somatica la ruota in più sarebbe nient'altro che la coscienza. Noi ammettiamo invece, anche in conformità alle testimonianze dell'esperienza comune, e salvo a farne una verificazione esatta, che esistono azioni volontarie, nelle quali la coscienza interviene come parte integrante della loro prenozione e causazione. Le chiameremo *precoscienti*.

80. — Le azioni precoscienti appaiono preparate in grado diverso al lume della coscienza. Talune seguono tanto da vicino la loro prenozione che ci sembrano affatto spontanee, quasi automatiche;

altre sono lungamente meditate. Le une e le altre si possono empiricamente distinguere dalla maggiore o minore brevità o lunghezza dell'intervallo tra la prenozione iniziale e l'esecuzione. Noi le classificheremo in due grandi categorie e chiameremo *impulsive* le prime, *deliberate* le altre, avvertendo tuttavia che formano tutta una scala graduata con passaggi imprecisabili dall'una all'altra.

Le *impulsive* sono almeno di due gradi: l'inferiore comprende le *istintive*, le quali, in quanto si compiono secondo modi costanti e comuni alla specie, richiedono di per se stesse una partecipazione minima dell'io cosciente; il superiore comprende le impulsive *occasionali*, che, avendo antecedenti e modalità di volta in volta variabili, richiedono una più attiva ancorchè abbreviata partecipazione del soggetto, individualmente considerato.



Osserviamo per altro che non bisogna lasciarsi illudere dal carattere apparentemente impulsivo di talune azioni occasionali, che corrispondono invece a modi di attività preparate genericamente di lunga mano dal soggetto, i quali non attendevano se non una causa appropriata, una causa occasionale appunto, per manifestarsi.

Le azioni *deliberate* si possono suddividere in due altre categorie, inferiore l'una, superiore l'altra, secondo il grado di energia deliberatrice che esse richiedono. Di grado inferiore sono le *emozionali*, cosidette perchè hanno fra i loro antecedenti un'emozione, più o meno forte, che sospinga

il soggetto a quella tale azione. Di grado superiore sono le *ideodeterminate*, azioni, cioè, che prescindono deliberatamente da stati affettivi e nei gradi più alti persino vi si oppongono; azioni dunque al cui prodursi è condizione necessaria e sufficiente un processo ideativo pragmasticamente orientato.

Noi collochiamo nella scala dell'attività deliberatrice le azioni ideodeterminate al disopra delle emozionali, perchè l'emozione offusca più o meno il giudizio e inibisce il raziocinio, sicchè provoca una specie di automatismo psicologico e attenua l'autocoscienza nella prenozione deliberante. Al contrario l'attività concettuale esercita un potere inibitorio sulle emozioni e rende possibile una più chiara e calma previsione e deliberazione.

Noi diamo poi senz'altro come possibili le azioni ideodeterminate, perchè non aderiamo a quel pregiudizio psicologico che colloca un'emozione fra gli antecedenti necessari di ogni e qualsiasi volizione (Wundt). La più ovvia introspezione dà una smentita a questa pretesa legge; la quale del resto non ha riscontro nelle più recenti osservazioni anatomo-fisiologiche. Il centro delle emozioni è forse il nucleo caudato (Pagano), in ogni modo ben distinto dai centri associativi del Flechsig; ed è arbitrario postulare che ogni attività esecutiva, la quale promani dai centri associativi, debba collaborare necessariamente col centro emotivo. È invece comunissima esperienza che nel caso di con-

comitanza di più stati emozionali, una vera e propria deliberazione non può esser presa, se non imponendo una certa pausa o tregua alle emozioni (Masci); chè anzi le decisioni più gravi, compromettenti, risolutive di situazioni irte di difficoltà, di prospettive incerte e di pericoli, si sogliono dibattere nella regione superiore e apatica dell'intelligenza, mentre le emozioni, perturbatrici sempre, vengono inibite e disciplinate. Segno evidente che si può stabilire un rapporto diretto fra ideazione e volizione, senza passare, anzi evitando accuratamente di passare, per il tramite obbligato degli stati emozionali.

Per altro, che un processo ideativo possa diventare di per sè solo determinante di azioni coscienti e volontarie non costituisce una assurda pretesa, se non per coloro che fanno delle idee, dei concetti e delle rappresentazioni altrettante entità astratte e immobili, viventi a sè, staccate dal sistema della vita. Noi che consideriamo invece i concetti come *funzioni costanti* tra relazioni sperimentate, e le *idee* come princìpi di organizzazione della esperienza, non abbiamo bisogno di grandi sforzi per ammettere che i processi ideativi, come emergono di continuo dall'intricatissimo e oscuro e mutevole flusso delle esperienze, possono reinfluire sul medesimo, e forse per le medesime vie. Nè per questo abbiamo bisogno di pensare le idee dotate di una loro misteriosa astratta forza intrinseca (Fouillée), analoga alla famosa tendenza a persistere delle rap-

presentazioni secondo l'Herbart; o d'un mitico *élan vital*, come quello attribuito alle intuizioni dal Bergson. La soggettività, cosciente e non cosciente, è tutta attività, è tutta un unico circolo di funzioni sinergetiche e solidali. I fatti conoscitivi più elementari, come i processi ideativi più elaborati e astratti non ci mostrano, come abbiamo già detto, che una sola loro particolare *facies* momentanea, ma hanno tutti un lato rovescio invisibile, pel quale si ricollegano momento per momento con l'intero sistema interno della vita, nel suo funzionalismo palese e nella sua struttura occulta. Un'idea ha tanta forza, tanto potere, quanta gliene conferisce il *sistema della vita*. Essa è funzione della collettività organica e psichica e le appartiene, come la fiamma appartiene alla lampada. Ma a sua volta come emerge dalla totalità delle condizioni che la producono, l'idea immette un proprio potere ordinante e disciplinare fin nelle più profonde e oscure dipendenze della vita organica e della attività cosciente e subcosciente.

Una riprova inattesa del *lavoro* che l'attività cosciente e volontaria compie nell'intero *sistema della vita* è venuta dalle osservazioni sul *metabolismo basale*. Il maggiore consumo di energia si registra nell'attività cosciente e volontaria, mentre negli automatismi e persino in quelli a decorso continuo, come negli affetti dal morbo di Parkinson, il consumo è quasi nullo. Si ha dunque torto a considerare le funzioni superiori dell'intelligenza come

quasi distaccate dalle organiche, mentre è vero il contrario, è cioè verificata la loro profonda inerenza nell'intera economia biologica non soltanto come termine finale ma anche come punto di partenza di processi ideomotori.

Il progresso nell'astrazione non segna dunque necessariamente, come suol credersi, un distacco di più in più lontano tra il pensiero e tutte le altre attività biopsichiche ed esperienze soggettive; ma un progresso nelle sintesi, le quali diventano perciò capaci di abbracciare, coordinare, regolare sfere di attività di più in più ampie e complesse. L'astrazione non è pertanto un atto di rinunzia al lavoro sul concreto, ma uno strumento di più vasto dominio, una proclamazione di una più estesa annessione territoriale e di sovranità sul mondo delle esperienze possibili.

Quando Christian Wolff assegnava alla filosofia *la gioia di dominare tutto*, sentiva evidentemente non solo il significato contemplativo, ma la potenza pragmatistica dei concetti generali. E la pedagogia herbartiana, che si fonda sulla possibilità di disciplinare la volontà per il tramite delle rappresentazioni, non è falsa se non nell'interpretazione meccanica della coscienza. Nel fatto invece è stato e sarà sempre possibile di *educare istruendo*, cioè costituendo nuove masse ben ordinate di rappresentazioni, sistemi di funzioni ideative capaci di diventare altrettanti focolai, centri d'interesse e di attività autonome. Ove mutino le rappresen-

tazioni e le idee, si modifica la composizione dei rispettivi centri di associazione e, con la massa ideativa, tutto il comportamento della personalità nelle rispettive relazioni di vita. Così avviene che noi vediamo il medesimo soggetto mutare contegno, umore, e quasi intelligenza e carattere, spostandosi da un ambiente all'altro, famiglia, scuola, officina, compagnia, ecc., cioè a misura che si attiva in lui questa o quell'altra massa di rappresentazioni, questo o quell'altro centro associativo. Il che conferma che esistono innegabili dipendenze dirette delle attività volontarie dalle funzioni ideative, superordinate alla vis delle emozioni e dei sentimenti.

81. — Le azioni precoscienti *deliberate* e *ideodeterminate* non sono adunque soltanto possibili, ma rappresentano un grado di attività deliberante superiore a quello delle azioni precoscienti *deliberate* ed *emozionali*, per non dire delle *impulsive*, che per definizione comportano un minimo di attività deliberante.

Ora dobbiamo soggiungere che l'energia deliberativa, tanto nel caso delle procoscienti emozionali, quanto nel caso delle ideodeterminate, è *minore* se la deliberazione cade su una sola *alternativa*, vale a dire se non ha innanzi altra alternativa che di fare o non fare una data azione; *maggiore* se la deliberazione implica una scelta fra *più alternative*, in quanto siano possibili o, diciamo me-

glio per ora, pensabili più modi simultanei di volere o non volere.

Soggiungiamo che le azioni *ideodeterminate con una sola alternativa* conservano il loro rango superiore anche di fronte alle *emozionali con più alternative.* C'è infatti più attività deliberativa nell'accettare o no, per esempio, l'offerta di un impiego (azione ideodeterminata con una sola alternativa), che nel decidere in caso di salvataggio quale fra più figli salvare (azione emozionale con più alternative).

Osserviamo inoltre che la scelta è più o meno grave e ardua, e richiede quindi una maggiore o minore attività deliberatrice del soggetto, secondo che i modi di concorrenza appartengano o no al medesimo campo d'interesse, o a campi d'interesse affini, o a disparati. È più facile scegliere fra possibilità opposte o *antitetiche,* che in un'alternativa di termini *omogenei.* Per esempio, è più facile decidere se recarsi a un concerto o a un funerale, che optare per una sola fra più sinfonie dello stesso autore; è più facile scegliere fra diverse vocazioni proprie, che preferire un campo solo fra più campi di attività pertinenti alla medesima vocazione: ed è più facile, infine, in un caso di pericolo scegliere fra un estraneo e un congiunto, piuttosto che fra due congiunti egualmente prossimi e cari.

Altre circostanze fanno poi variare regolarmente di grado l'attività soggettiva nell'intero sistema

delle deliberazioni, sì emozionali che ideodeterminate, con o senza scelta. In primo luogo le deliberazioni sono tanto più facili e agevoli quanto meno impegnano della nostra vita per durata e intensità. Epperò le deliberazioni prese con la consapevolezza della momentaneità, parzialità ed eccezionalità, richiedono una assai minore energia deliberativa di quelle altre che ci dovranno occupare a lungo, stabilmente, esclusivamente e infine per tutta la vita. Da ciò la tattica comunissima di indurre taluno a far cosa di grave momento col dipingerla come cosa ovvia e di breve durata, l'affare d'un momento e nulla più.

È poi naturale che le determinanti emozionali prevalgano nelle deliberazioni di una volta sola; mentre le scelte che ci debbono impegnare durevolmente sono più spesso ideodeterminate. Raramente però le scelte che noi facciamo con la consapevolezza che debbono valere per molto tempo o per tutta la vita, sono soltanto emozionali o soltanto ideodeterminate. Esse non si reggerebbero a lungo andare nè su semplici sentimenti, nè su semplici idee. E così avviene che per esempio la scelta della moglie, ancorchè compiuta sotto il dettato della più cocente passione, cerchi di appoggiarsi sui *ragionamenti* più appropriati a rafforzare la disposizione affettiva fondamentale; oppure, inversamente, che una scelta di questo genere, fatta per puro calcolo, cerchi di puntellarsi su *disposizioni affettive* studiosamente provocate.

Un grado superiore di energia deliberativa, è adunque richiesto per le scelte emozionali-ideodeterminate da valere per tutta la vita.

Il grado più alto di energia deliberante sarebbe rappresentato da una *scelta soltanto ideodeterminata fra modi omogenei, da valere a esclusione d'ogni altra e per tutta la vita.*

Le scelte per tutta la vita sono eminentemente rivelatrici della personalità, come quelle che dànno la misura della massima capacità deliberante del soggetto.

Non tutti del resto ne sono capaci, anche per insufficiente sviluppo dei poteri mentali occorrenti o per incoordinazione fra i diversi sistemi di valori interiormente coltivati. E così avviene spesso che le più gravi decisioni si prendono in una specie di stordimento interiore. Non ci vogliamo pensare più. Non vogliamo ragionarci sopra più a lungo. Quel ch'è fatto è fatto, cosa fatta capo ha, ecc.

Un altro coefficiente di variazione dell'energia deliberante è la ripetizione: massima è, *caeteris paribus*, l'energia richiesta da una deliberazione affatto nuova per il soggetto, poichè essa richiede una maggiore partecipazione dell'io cosciente. Gradualmente minore essa diventa, quanto maggiore è il numero delle ripetizioni e più frequente il ritmo di esse. Il primo momento del processo iniziale di una deliberazione è infatti di arresto di fronte all'ostacolo opposto dagli adattamenti anteriori. Questo ostacolo è massimo se la deliberazione è affatto

insolita, e diventa sempre minore a misura che la ripetizione consolida un nuovo adattamento consentaneo. Grandi sono per esempio i contrasti interni in chi si decide per la prima volta al malfare. In seguito le ripetizioni attutiscono l'attività deliberatrice e con questa i contrasti iniziali.

La massima energia deliberante è quindi dispiegata nella *prima scelta soltanto ideodeterminata fra modi omogenei, da valere a esclusione d'ogni altra e per tutta la vita.*

Un terzo coefficiente di variazione è il grado di concordanza o discordanza dell'azione con le determinanti sociali della condotta. L'azione volontaria costituisce un processo *endogeno,* poichè ha nella soggettività le sue determinanti intrinseche. Ma oltre a queste determinanti, agiscono quasi di continuo sul soggetto stimoli *esogeni,* di carattere sociale. Quanto maggiore concordanza esiste fra gli stimoli esogeni e il processo endogeno, tanto più facile ed agevole è deliberare; quanto maggiore opposizione evvi tra i modi più intimamente soggettivi e gli stimoli esogeni, personali (di persone autorevoli, persone amate e stimate, ecc.) o sociali (tradizionali o solo attualmente prevalenti), tanto maggiore è l'energia deliberativa richiesta. Le persone di più debole volontà conservano un'attitudine passiva di fronte agli stimoli esogeni, mentre un'assoluta indipendenza di scelta non è propria che delle personalità di carattere più forte e risoluto.

La più alta misura della energia deliberante sarebbe quindi data dalla *prima scelta soltanto ideodeterminata fra modi omogenei, da valere a esclusione d'ogni altra per tutta la vita e in totale opposizione con qualsiasi stimolo esogeno.*

In base all'anzidetto possiamo tracciare il seguente quadro schematico, che rappresenta una scala graduata, una specie di *ergografo della volontà,* per la misura della energia deliberativa insita nelle azioni precoscienti.

- Azioni precoscienti
  - impulsive
    - istintive
    - occasionali
  - deliberate
    - emozionali
      - con una sola alternativa
        - per una sola volta
          - in armonia
          - in disaccordo
        - per la prima volta d'una serie
          - in armonia
          - in disaccordo
      - con più alternative fra modi
        - antitetici
        - omogenei
          - per un più o meno lungo per. di vita
            - in armonia
            - in disaccordo
    - ideodeterminate
      - con una sola alternativa
        - per una sola volta
          - in armonia
          - in disaccordo
        - per la prima volta d'una serie
          - in armonia
          - in disaccordo
      - con più alternative fra modi
        - antitetici
        - omogenei
          - per un più o meno lungo per. di vita
            - in armonia
            - in disaccordo
    - emozionali ideodeterminate
      - con più alternative fra modi
        - antitetici
        - omogenei
          - per tutta la vita
            - in armonia
            - in disaccordo
    - ideodeterminate
      - con più alternative fra modi
        - antitetici
        - omogenei
          - per tutta la vita
            - in armonia
            - in disaccordo

(in armonia / in disaccordo) con stimoli esogeni, personali e sociali.

Dobbiamo soggiungere che le variazioni secondo i due coefficienti: 1) la novità o abitudinarietà delle deliberazioni; 2) la conformità o non conformità sociale, possono produrre variazioni di grado, sull'intera scala secondo il giuoco delle circostanze interne ed esterne, in modo non previdibile. Così per esempio l'accettare un piacere offerto dalle circostanze in opposizione alle proprie abitudini e alle norme sociali (prima azione deliberata emozionale con una sola alternativa e per una sola volta, ma socialmente difforme) può richiedere una maggiore energia volitiva di una grave deliberazione ideodeterminata con scelta fra più modi omogenei, ma conformi alle proprie abitudini e alle norme sociali.

82. — Questo *ergografo della volontà* non può servire ad ogni modo che astrattamente e come un primo tentativo, per altro abbastanza empirico, di classificazione dell'attività volontaria. Un più attento e particolareggiato esame dimostrerebbe, per esempio, che non tutte le azioni si comportano egualmente nel passare dallo stato di assoluta novità a quello di abitudine. Le azioni ideodeterminate diventano assai meno facilmente abituali di tutte le altre; anzi quanto più l'autodeterminazione è pura di mescolanze emozionali, tanto più essa deve lottare ogni volta per la sua attuazione; il che conferma che anche per questo rispetto le scelte ideodeterminate rappresentano, massime se

compiute e mantenute per tutta la vita, il più alto grado di energia deliberativa.

Sonvi poi analogie, spesso artificiosamente stabilite, tra modi nuovi e modi abituali, le quali operano attenuando il grado di vivacità che accompagna i modi nuovi al loro primo annunciarsi.

Si verificano pure sospensioni e privazioni temporanee di modi abituali, per effetto delle quali si riacutizza la vivacità reattiva del soggetto al ripristino di tali modi, sebbene una tale vivacità dura di solito per un tempo assai più breve.

È poi notevole come i modi nuovi ma conformi alle nostre più intime disposizioni, ci diventano subito familiari quasi come nostre vecchie e care esperienze.

Vi ha insomma tutta una scienza e politica dell'azione da approfondire, la quale avrebbe, oltre a una grande importanza teorica, un altissimo valore tecnico, si per la vita pratica in senso lato, sia per la pratica morale in senso stretto, e sia infine per l'attività pedagogica.

Per ora noi ci contentiamo di una constatazione modesta: esistono vari gradi di attività deliberatrice, cioè di partecipazione della nostra vita cosciente e volontaria nelle azioni che da noi promanano, e questi gradi costituiscono tutta una scala, nella quale i modi superiori sono rappresentati dal maggior intervento delle funzioni ideative e dalla dinamica propria dei processi intellettuali.

Ciò premesso noi dobbiamo proporci una doppia serie d'indagini: 1° in quale più precisa relazione stanno le azioni con le valutazioni? 2° qual'è, in sè considerato, il processo dell'azione?

83. — Noi abbiamo già accennato che ogni valutazione implica la tendenza a un'attività rivolta a disporre la realtà soggettiva e oggettiva in modo conforme, sia positivo e sia negativo; sicchè tutti gli antecedenti della valutazione farebbero parte degli antecedenti dell'azione corrispondente.

Or gli antecedenti dell'azione, compresi quelli della valutazione, si possono considerare sotto un doppio aspetto: come *causazione* e come *motivazione*.

Di solito questi due aspetti vengono confusi e i due termini sono adoperati come sinonimi. Errore, perchè la motivazione può dirsi solo quella parte della causazione che *apparisce* nella coscienza come condizione necessaria e sufficiente della deliberazione.

La *causazione* di un'azione si identifica con la sua *storia*, e questa è di sua natura imprecisabile forse inesauribile all'analisi. Azioni impulsive che si determinano con una apparente spontaneità e immediatezza, erano forse preparate (come s'è detto) di lunga mano, da disposizioni silenziosamente coltivate e sviluppate. Altre che sembrano profondamente meditate, costituiscono delle novità e quasi improvvisazioni per la personalità, la

quale vi si acconcia a gran pena. Forse le azioni che impegnano meno l'attività deliberante attuale, che cioè richiedono un minore intervento dell'io cosciente, sono, come le istintive, le più conformi alle disposizioni fondamentali (forse ereditarie) e abituali del soggetto. Al contrario le ideo-determinate rappresentano più spesso un intervento insolito e tanto più riflesso dell'io cosciente.

Certo la storia di un'azione è in massima parte insondabile. Come gli antecedenti della valutazione si perdono nella notte del subconscio, dell'inconscio e dell'organico, così l'azione è un prodotto di fattori molteplici operanti per la più parte al di fuori della coscienza attuale. Nè la motivazione è sempre un indice attendibile per riconoscere i veri e più profondi moventi dell'azione. Anzi, non di rado bisogna diffidarne. Vi sono motivi loquaci e motivi taciturni; motivi schietti e motivi intriganti; motivi ingenui e motivi diplomatici, motivi dignitosamente ragionati e motivi pettegoli. E quante volte i moventi di un'azione si presentano travestiti, in maschera, sotto mentite apparenze, e noi inganniamo noi stessi inconsciamente o di proposito. La motivazione serve allora a coprire, piuttosto che a rivelare la causazione effettiva.

Si dànno, inoltre, condizioni nelle quali le azioni non hanno una vera e propria storia e sembra che il soggetto stesso sia come posto fuori causa nell'attività deliberante. Allora è come se le circostanze agissero in noi, ma dal di fuori del nostro io, cioè senza la diretta partecipazione del nostro io

cosciente, o per dir meglio senza un riferimento necessario al nostro io. Nè si tratta di azioni di poco rilievo e neppure di azioni compiute per suggestione esogena; anzi, di attività al massimo grado cosciente, luminosa, precisa, feconda. È questa un'esperienza nota, per es. agli uomini cosidetti di azione, pronti, perspicaci, risoluti. Essi sanno che quanto più ferve la loro attività e si addensa il tumulto delle circostanze che richiedono lì per lì interventi deliberativi, tanto più essi si dimenticano, retrocede la coscienza del proprio io, e quasi si costituisce un automatismo psicologico rapidissimo che stringe le anella tra processi ideativi, valutativi e volitivi, lasciando fuori della catena, dimenticata o appena appena sottintesa, l'autocoscienza del soggetto.

Un siffatto automatismo getta nuova luce sulle più intime connessioni dell'interno accadere e mostra meglio come l'io psicologico, l'io empirico, che più spesso si presenta alla ribalta. è una costruzione secondaria, le cui funzioni non sono le più importanti e autorevoli nella vita della personalità.

84. — Vogliamo ora domandarci: quale parte ha la valutazione nei vari modelli dell'azione? quale ufficio vi compie?

Noi abbiamo imparato a distinguere stati d'interesse che, pur costituendo una modificazione totale della personalità, affettano più o meno profondamente questo o quel centro di attività sub-

biettiva, di quell'attività che abbiamo riconosciuta policentrica sotto il triplice aspetto, organico, psichico e sociale. Abbiamo poi visto sorgere sullo stato d'interesse la valutazione come coscienza riflessa dell'interesse medesimo, poi abbiamo notato una tendenza delle valutazioni più intense e durature a concettualizzarsi, a sistemarsi cioè stabilmente nella personalità, provocando dei processi ideativi capaci di sostenere l'interesse fondamentale. Ciò dice già che le valutazioni, che hanno un qualche rilievo nella vita della personalità, non persistono senza l'attività volontaria e precisamente senza quella funzione elettiva e selettiva del soggetto, che inibisce stati diversi o contrari, e rafforza o provoca le condizioni più favorevoli alla continuità dello stato d'interesse e di valutazione preferito.

È questo già in germe il processo dell'azione: rafforzare o costituire elettivamente e selettivamente, dove suscitando e dove inibendo, le condizioni soggettive e oggettive, positive e negative, consentanee al sussistere dei valori e alla loro efficienza pratica. La volontà non è in primo luogo che un aspetto del potere elettivo e selettivo del soggetto. E precisamente noi chiamiamo *volontà* l'attività selezionatrice, che si svolge con l'autocoscienza del soggetto che la compie.

Viene anzitutto spontanea una relazione funzionale: la forza della volontà, cioè dell'attività selezionatrice, e quindi il vigore assertivo dell'azio-

ne, sono in ragione diretta dell'intensità e durata della valutazione. E la relazione è vera, nel senso che gli effetti della valutazione, fra cui l'azione, non possono non essere proporzionali alla grandezza della valutazione stessa.

Tuttavia un'esperienza comunissima ci fa urtare contro un evidente paradosso: le persone più squisitamente sensibili, cioè reattive e valutative, sono raramente dotate d'una proporzionata energia esecutiva, anzi per lo più ne difettano, viceversa gli uomini più fattivi, più risoluti, più pronti all'azione, raramente sono dei sensitivi, anzi non indugiano abitualmente a sviluppare e ad ascoltare le loro interne reazioni valutative. Ciò è verissimo; ma non bisogna lasciarsi ingannare da comparazioni mal poste. Il paradosso è solo apparente e a risolverlo dobbiamo introdurre una distinzione tra *attività endotelica*, che ha per effetto principale una modificazione della soggettività; e *attività esotelica*, la quale si propone di modificare anche la realtà extrasoggettiva sperimentata. Riprendendo il confronto dei due soggetti il *sensitivo* e il *fattivo*, gli effetti della valutazione possono essere maggiori nel primo soggetto più sensibile e meno fattivo, solo che si tratta di effetti soltanto interiori, *endotelici*, epperò non visibili nè controllabili. Gli effetti che si riscontrano nel secondo soggetto meno sensibile, ma più fattivo, possono essere in realtà minori, ma sono più evidenti, perchè esteriori, *esotelici*. Pertanto non è

raro il caso che delle persone apparentemente deboli ci si rivelino con una insospettata energia deliberativa, sopratutto quando non si tratti che della loro soggettività soltanto; e viceversa degli spiriti creduti forti ed energicamente reattivi, ci si rivelino sconvolti e deboli, se attinti da stati valutativi insoliti, che li riguardino soggettivamente in modo diretto e ai quali non erano preparati. La verità è dunque questa: che noi abbiamo torto di chiamare *volontà* solamente quell'attività che si manifesta con segni esteriori, e non quella che compie il più delicato e più arduo lavoro delle interne elaborazioni endoteliche; e inoltre che l'attività esteriore o esotelica del soggetto, è condizionata da coefficienti molteplici, oltre che estrinseci, anche di carattere soggettivo-tecnico, il cui possesso non è in necessaria e stretta relazione con il processo della valutazione. Questo possesso non è di tutti. La volontà non è solo un complesso stato emozionale-appetitivo; è anche una tecnica; non involge solo stati emotivi o d'interesse, ma implica capacità intellettive, attività concettualizzatrici, poteri di coordinamento e di applicazione, che costituiscono appunto una certa tecnica esecutiva variabile da soggetto a soggetto. Molti l'hanno come un istinto, senza essere dei valutatori profondi. D'altra parte l'intensità della valutazione aiuta spesso a trovare gli adattamenti e le risorse esecutive tecniche finanche delle relazioni esoteliche, come si vede nelle trasformazioni che in taluni sogget-

ti timidi o deboli producono l'amore, la paura, o un qualche altro stato affettivo o passionale, di eccezionale vivacità e pressanza.

85. — L'attività consecutiva alle valutazioni, sia rivolta verso modificazioni interiori del soggetto, o *endotelica*, e sia rivolta verso modificazioni della realtà esteriore, o *esotelica*, può distinguersi in spontanea e riflessa. La differenza consiste nell'autocoscienza del soggetto deliberante, la quale manca o è assai tenue e come sottaciuta nel primo caso, e interviene nel secondo come momento iniziale dell'attività.

È chiaro che le valutazioni più imponenti e violente dànno più facilmente luogo a un'attività, almeno in apparenza, spontanea o irriflessa, mentre le più moderate sollecitano l'intervento del soggetto autocosciente, che si fa centro direttivo dell'azione. Come e perchè avvenga che a talune valutazioni susseguano, oltre che modi di attività spontanea, anche le determinazioni dell'attività riflessa, noi non sappiamo. È questo uno dei più intimi segreti della personalità e uno dei problemi più oscuri della nostra scienza.

Possiamo dire che le azioni impulsive appartengono più spesso all'attività spontanea, mentre le azioni deliberate e specialmente le ideodeterminate fanno sempre parte dell'attività riflessa. Soggiungiamo che a mano a mano che le valutazioni da immediate si fanno esse medesime riflesse, e

si concettualizzano, provocano un'attività sempre più autocosciente del soggetto rendendo possibili le azioni ideodeterminate. Queste non hanno luogo se non quando il processo valutativo si è corrispondentemente concettualizzato; il che non vuol dire che siano soppresse del tutto le risonanze emozionali, le quali anzi, appunto perchè possono essere più facilmente dominate, possono anche venire più facilmente rievocate e promosse, ma anche soppresse, di proposito, a volontà.

In generale possiamo stabilire una correlazione fra la scala dell'attività precosciente, che sale dalle azioni impulsive alle ideodeterminate, e la scala delle valutazioni, dalle irriflesse e momentanee alle riflesse e stabili. Alla maggiore stabilità e intellettualità delle valutazioni corrisponde l'attività volontaria ideodeterminata, che, come tale, è la più coerente e la più sostenuta.

86. — Resta a spiegare come sia possibile quel-l'*automatismo psicologico*, per cui si dànno azioni spiccatamente volontarie, senza necessario intervento dell'autocoscienza del soggetto, come notammo dianzi.

L'automatismo psicologico è un fatto che si riproduce nei più diversi gradi dell'attività interna, e merita un profondo esame. Sinora non se n'è occupata che la patologia, ma esso non è sempre uno stato patologico: anzi! Patologico è quando costituisce un processo incoerente, indomabile e ingo-

vernabile (*Gedankenflucht*, *logorrea*, ecc.). Ma oltre a questi casi rari, e anche oltre agli automatismi di minor conto, che si svolgono nel campo dell'attività irriflessa o nel dominio delle abitudini personali o in quello delle abilità tecniche, esiste un magnifico e fecondo sviluppo d'automatismo psicologico che diventa una specie d'intuizionismo, fin nelle più elevate regioni della soggettività. La meditazione più profonda, le valutazioni più squisite, le deliberazioni più importanti possono essere compiute nell'eclisse di quell'io psicologico, costruzione relativamente *secondaria* e derivata, che suole intervenire in modo discorsivo nella nostra attività riflessa di minore importanza. E così non deve sorprenderci quel concitato, talvolta fulmineo apprendere, valutare, deliberare ed eseguire che ha luogo nel vortice di circostanze, le quali sollecitano la nostra attività, senza dar tempo al menomo appello all'autocoscienza dell'io agente (es. il generale sul campo, l'uomo politico che si affida alla *prima idea* che gli si presenta e che giudica poi sempre *la migliore*, ecc.).

Forse opera in questo stato una legge di economia psichica, per cui si sopprimono tutti i termini intermedi superflui. Forse evvi l'intervento di un io più profondo e tenuto in riserva dietro quell'io psicologico, che noi sogliamo considerare come centro motore abituale della nostra attività. Forse è la collettività di tutti i centri particolari d'interesse e d'azione, latenti e operanti nel più profondo di

ciascuna soggettività, che si accorda in un'azione imprevedutamente comune. Forse sono taluni di questi centri appartenenti per dir così al sottosuolo della personalità, che entrano in opera senza alcun concerto previo o possibile coll'io abituale. Certa cosa è che il fatto sussiste ed è ancora più complicato di quel che a prima vista apparisca; chi pensi ad esempio che l'automatismo psicologico non si manifesta in ciascun soggetto in tutti i campi di attività, ma solo in taluni di questi, e talvolta in modo impreveduto; che non è raro il caso che si manifesti un'opposizione totale tra l'automatismo e la nostra attività riflessa, come quando abbiamo fermamente deliberato di fare una data cosa, e lì per lì facciamo tutto il contrario; che l'abitudine può mescolarsi in varia misura con l'automatismo, ecc. ecc.

Tanti fatti, tanti problemi.

87. — Accenneremo ora al secondo ordine di ricerche: qual'è, in sè considerato, il *processo dell'azione?*

Noi abbiamo visto che esistono vari gradi dell'attività deliberatrice e che corrispondono a vari stadi della funzione valutativa. Questa distinzione, che ha riscontro in quella che la coscienza comune e anche la pratica giudiziaria fanno dei gradi di responsabilità e d'imputabilità, non ha più alcun senso, se si ammette che tutte le azioni, al pari di ogni altro processo interno, si compiano

secondo la comune legge di causalità, che vincola gli antecedenti e i conseguenti di qualsiasi ordine di fenomeni in un rapporto invariabile di sequenze e di equivalenze. Anche a riconoscere la novità continua degli stati interni, la legge di causalità renderebbe necessaria e per così dire meccanica la loro successione, conformemente al principio universale: lo stato dell'universo in ciascun momento è la conseguenza necessaria dello stato dell'universo in tutti i suoi momenti anteriori (Stuart Mill).

Questa interpretazione dell'accadere interno è innanzi tutto di carattere analogico; essa infatti non si fonda sopra una verificazione diretta dei nessi reali fra stati antecedenti e conseguenti della soggettività, ma su analogie generali tra la fenomenologia psichica e quella naturale in senso lato, anzi fisico. Si tratta quindi, per quel che riguarda l'accadere psichico, di un'affermazione fatta a priori, formulata deduttivamente sulla fede di un principio universale, il principio di causalità, anch'esso nè verificato nè verificabile, in tutta la sua estnesione, epperò aprioristico e metafisico.

Prototipo dell'accadere universale diventa il fatto fisico, e specialmente il fatto meccanico; beninteso, il fatto fisico interpretato secondo i principi della meccanica classica (Galilei, Newton), i quali reggono solo in un sistema chiuso, cioè limitato, entro uno spazio euclideo, e se si ammette come costante la massa e come indifferente la ine-

renza del tempo nello spazio. Oggi che l'atomo è stato scomposto in elementi (nucleo, elettroni, ecc.), la massa non è più una costante invariabile e la meccanica è diventata un capitolo dell'elettrodinamica. Inoltre la *teoria della relatività*, che ha compiuto una nuova sintesi di spazio e tempo, e per dir così localizzato il tempo (teoria del tempo locale, Minkowski), e reso storico lo spazio e il movimento nello spazio, dà un aspetto nuovo allo stesso accadere fisico, sicchè il famoso parallelogrammo delle forze, lungi dal conquistare il rango di schema tipico dell'accadere universale, ha perduto il significato assoluto e universale che aveva per la stessa meccanica. Esso non vale per un sistema qualunque di coordinate e non può venire esteso per analogia oltre il ristretto campo di un dato sistema chiuso.

Tanto meno, adunque le formule classiche della fisica e della meccanica possono valere come leggi della vita interiore, nella quale nè il concetto di massa, nè il concetto di unità di forza hanno alcun riscontro, nè quello di tempo è inseparabile dalle continue trasformazioni dinamiche dei processi, le quali si svolgono senza alcun possibile riferimento a punti immobili, anzi con continue relazioni mutevoli rispetto a un mondo pure in trasformazione e movimento. L'*instabilità* è la legge vera dell'accadere psichico. La coscienza che non è se non una parte della soggettività, si rifà, si ricostituisce, si ricrea di continuo tutta, ora per ora, momento

per momento con l'intero *sistema della vita.* Ad ogni modo noi non abbiamo bisogno di addentrarci in siffatte analisi. Ci limiteremo a considerare che il problema del determinismo o dell'indeterminismo in primo luogo è posto in termini insolubili, in secondo luogo è un problema metafisico che, comunque risolto, non ha alcuna importanza per la vita pratica.

Insolubile è il problema, perchè la soluzione, sì nel senso della necessità e sì nel senso della libertà, è destinata a rimanere perpetuamente un'ipotesi non verificabile. Chi può penetrare nel più intimo e delicato viluppo di un processo soggettivo, del quale non ci apparisce che un semplice lato, un aspetto solo, estremamente instabile, quello dell'avvertimento ch'è in ogni caso insufficiente a rappresentare la totalità delle proprie stesse condizioni; mentre, a tacere d'ogni altro, lo sfondo di tutte le sintesi, da cui l'esperienza soggettiva emerge, ci rimane interamente inaccessibile, ermeticamente nascosto? Come si può da tali premesse, in tali circostanze conchiudere che il nesso degli antecedenti e dei conseguenti era determinato o libero? Chi può constatare e dimostrare che la vita è una pura e semplice trasformazione equivalente di un dato *quantum* sostanziale e dinamico, e che la coscienza non è una creazione continua di un'attività non legata da nessun vincolo necessario con le sue stesse sintesi anteriori?

Ma diamo pure per esaurita l'analisi e verificata

l'una o l'altra ipotesi. Delle due l'una, o noi siamo liberi, o tutti i nostri modi di essere sono necessari. Se si conferma l'ipotesi della libertà, noi non avremo nulla da mutare alla comune coscienza, che ha sempre avvertito il sentimento della propria libertà e responsabilità. Se al contrario si conferma l'ipotesi della necessità, noi non potremo neppure allora nulla mutare alla comune coscienza, poichè *tutto vi* è necessariamente determinato e quindi anche, col *tutto*, il sentimento della libertà e della responsabilità. Chè se noi in forza della dimostrazione della necessità di tutto l'accadere interiore, sopprimessimo quel sentimento e lo sostituissimo con un altro, compiremmo in nome della necessità un atto di libertà, il che sarebbe contradittorio. Questa *reductio ad absurdum* conferma che ci troviamo di fronte a un problema posto male e scientificamente insolubile, perchè legato a una concezione metafisica del mondo, qual'è tanto la deterministica, quanto l'indeterministica.

88. — Noi lasciamo volentieri ai metafisici di vecchio stampo, anche se abbigliati alla moda, le disquisizioni intorno alla necessità e alla libertà; e ci contenteremo di osservare il fatto della diversa partecipazione dell'io cosciente e della sua attività riflessa nelle azioni; e inoltre le trasformazioni che questo progressivo intervento sperimentalmente produce.

Or il processo dell'attività volontaria è stato in

vari modi descritto e interpretato: ricorderemo tre modi principali:

1° il soggetto è un'autorità suprema che dispone di un potere esecutivo, cioè della volontà, una specie di forza armata posta nelle sue mani, e che egli mette a servizio di questo o di quell'altro fine ad arbitrio (interpretazione autocratica).

2° la volontà è una forza inerente ai singoli motivi in competizione fra loro, e l'attività volontaria è la risultante di questa competizione, cioè l'esplicarsi del motivo più forte che ha trionfato dei più deboli (intepretazione anarchica).

3° la volontà nelle sue manifestazioni più profonde e importanti è una funzione totale della personalità nella collettività dei suoi centri organici e psichici, taluno dice dell'organismo (interpretazione collettivistica o integralista).

La prima interpretazione appartiene alla *mitologia* psicologica, per la quale l'io cosciente e deliberante è concepito come una specie di *homunculus* entro l'uomo, e le varie sue forme di attività, ridotte a *facoltà*, diventano altrettanti sudditi o soggetti più piccoli in sottordine (*ragione*, *memoria*, *volontà*, ecc.) a disposizione d'un potere centrale.

La seconda interpretazione commette, fra tanti altri, l'errore, da noi notato in principio, di confondere la *motivazione* con la *causazione* dell'attività volontaria. Credere che la forza determinante di un'azione stia nei suoi motivi coscienti, è

non solo prendere la parte per il tutto, ma equivocare grossolanamente sulla vera funzione dei motivi nella coscienza. L'analogia tra motivo e forza è poi quanto si possa pensare di più incongruente, se si consideri che manca nel motivo qualsiasi correlato col concetto di massa. È inoltre una curiosa tautologia affermare che il motivo che vince è il più forte. Noi affermiamo, infatti, che esso è vittorioso perchè è il più forte, ma diciamo che è il più forte perchè è vittorioso, il che equivale a dire che è il più forte perchè è il più forte.

Un'osservazione ovvia ci fa invece scorgere che ogni risveglio dell'azione provoca il risveglio dei motivi contrari, quasi che un forte motivo conferisca forza alle resistenze opposte. Infatti una debole attività non dà luogo a conflitti gravi, mentre le deliberazioni energiche sommovono le acque e ravvivano tutta quanta l'attività antagonistica.

La terza interpretazione ammette che dietro l'io empirico o apparente nella coscienza esista una soggettività più profonda; ma non riesce nè a identificarla nè a precisarne le funzioni rispetto all'attività volontaria. Dire che la collettività organica e psichica della personalità interviene tutta nelle decisioni più contrastate in favore della decisione finale avvicina di più al vero, ma è anche un dir troppo poco, poichè in senso largo tutta l'attività soggettiva e non soltanto l'attività volontaria è una funzione di quella collettività, e in un senso più

determinato non si vede ancora perchè la medesima collettività intervenga ora in un modo e ora in un altro.

89. — Per comprendere il processo dell'azione bisogna risalire oltre la coscienza, non solo al substrato immediato di essa, ma all'intero sistema pluricentrico di funzioni interne, azioni e reazioni, la più parte nascoste, onde si costituisce al coperto d'ogni introspezione la personalità. In ciascun centro subbiettivo, nella complicatissisma economia delle esperienze che vi si compiono e organizzano, si elabora il fondamento biopsichico comune della valutazione e dell'azione. L'azione è il compimento naturale di quella medesima funzione creatrice della vita, che fa sorgere i valori. E come un valore si pone e giustifica nel suo particolare sistema, così pure ciascun'azione si determina e giustifica in tutto un proprio sistema, cioè non solo nel sistema generale della vita (la collettività organica e psichica) da cui emana, ma nel particolare sistema di funzioni e di valori che è più direttamente impegnato nel processo valutativo, caso per caso. Questo è confermato dal diverso comportamento del soggetto medesimo in situazioni cioè relazioni valutative diverse: in talune energico e risoluto, in altre pavido e incerto.

Da ciò diverse conseguenze. La storia di un'azione è nella sua maggior parte inconoscibile; essa coincide con la storia della personalità nel suo si-

stema generale e nei suoi sistemi policentrici particolari.

La lotta dei motivi non solo non contiene tutta la realtà del processo, ma è per lo più un giuoco di riflessi, politicamente combinato.

L'io empirico o apparente non è il vero arbitro dell'azione, come non lo è delle valutazioni.

Evvi una più profonda soggettività multipla, che è il vero teatro dei contrasti interni e da cui emana la più squisita attività selettiva di modi soggettivi e oggettivi della realtà corrispondenti alle valutazioni.

Inoltre, il valore si combatte col valore. I contrasti interni sono conflitti di valutazione e delle rispettive tendenze, non a prevalere l'una sull'altra, ma a realizzarsi ciascuna per proprio conto. Se tutte potessero realizzarsi indipendentemente e simultaneamente, non vi sarebbero conflitti nè di valori, nè di azioni, ma si verrebbe sviluppando una molteplicità pacifica di sistemi di vita diversi e coesistenti, ciascuno secondo la propria legge.

Esiste infine nella soggettività oltre alla molteplicità biopsichica che vive in essa e genera le più diverse valutazioni e tendenze all'azione, un potere di sintesi, mediante il quale, si rende possibile la comparazione dei valori, sia nel senso del conflitto, sia nel senso dell'accordo. Questa sintesi opera, come tutte le sintesi, in modo coperto, si svolge in modo sì spontaneo che riflesso, ed è quella medesima funzione fondamentale che ridu-

ce a unità la molteplicità degli elementi disparati e discontinui delle esperienze, onde risulta ognora il fatto sempre nuovo e misterioso della vita e della coscienza nel sistema della vita.

90. — L'esperienza depone in favore non soltanto della diversità di gradi dell'attività deliberatrice del soggetto, ma anche del sentimento concomitante e proporzionato della responsabilità.

Sonvi azioni anche precoscienti che si compiono nel soggetto e dal soggetto quasi in modo automatico, senza un nostro proposito deliberato, fuori d'ogni nostra previsione, perfino contro la nostra volontà. Anche la pratica giudiziaria riconosce gli atti preterintenzionali. In questi casi si indebolisce il senso della propria partecipazione i propri atti e, a proporzione, il senso della responsabilità. Quanto più noi partecipiamo in modo cosciente, riflesso, meditato, alle nostre azioni, quanto più queste sono ideodeterminate, tanto più ci sentiamo autori delle nostre azioni e responsabili del nostro destino. S'intende che quest'intervento assertivo non dev'essere lucido e cosciente soltanto nell'atto della deliberazione, chè in tal caso si potrebbe trattare di un delirio ossessivo; ma nella direzione elettiva e selettiva di tutti i processi mentali che conducono alla deliberazione e governano l'esecuzione.

A quest'esperienza della responsabilità non si può nulla obbiettare. Chi la nega facendo ap-

pello alla propria subbiettività, non prova nulla contro il fatto altrui. In questa materia tutti possono avere ragione; coloro che non sentono la responsabilità dei propri atti e coloro che la sentono. Ciascuno parla in nome di esperienze diverse, le quali attestano differenti stadi di sviluppo o stati temporanei diversi della personalità.

91. — Come avviene poi che talune personalità siano quasi fonti vive di attività cosciente, armonica, molteplice, feconda; e altre torpide, ineguali, paralizzate da frequenti contrasti interni? Qual'è l'intima scaturigine di un fiotto impetuoso di energia travolgente e quale la causa che impoverisce ed estenua in noi le sorgenti dell'attività?

Perchè talune personalità attingono il più ampio e sicuro dominio cosciente di se medesime, e altre rimangono passive di fronte al prodursi tumultuario e incoerente in essi di spinte eteronome che si fanno arbitre dell'attività pratica?

Che cosa opera in noi il prodigio delle più radicali e grandiose trasformazioni endoteliche, e dà a certe personalità privilegiate il segreto tecnico della riuscita di ogni loro impresa esotelica? Quali modi di vita hanno la virtù efficiente di elevare la personalità ai più alti fastigi del dominio cosciente di sè e del mondo? e quali altri modi glielo vietano o tolgono?

Son tutti problemi non peranco toccati dalla riflessione e dall'indagine scientifica. Sappiamo

che l'integrità anatomica e fisiologica della corteccia cerebrale è una condizione necessaria per il normale funzionamento della volontà, e che lesioni di quest'organo accompagnano le *disbulie* e altre anomalie della soggettività agente. Troppo poco. L'esperienza della vita dev'essere molto più approfondita, perchè è molto più profonda. Noi siamo più vicini al vero pensando che nulla e nessun momento è isolabile dall'intero sistema della vita e che quel che può apparire estemporaneo in noi dipende spesso da innumerevoli scelte anticipate, anche in via ipotetica, da lunghe, lente, silenziose elaborazioni e maturazioni.

B. — *L'azione morale.*

92. — L'immensa regione delle azioni morali rientra per intero nel dominio delle azioni precoscienti deliberate, sì emozionali che ideodeterminate. Per esse si attua un "impiego cosciente e volontario della vita", presentito e preconcetto nell'atto della valutazione etica, la quale stabilisce il rapporto fra lo stato attuale d'interesse e un concepimento unitario o ideale della vita.

Si suol parlare in etica anche di azioni *istintive* (quanto non si è favoleggiato dell'*istinto morale?*) e più generalmente di azioni *impulsive*. Non bisogna però confondere con le parole le cose. Dietro ogni azione morale per spontanea e immediata che appaia, c'è sempre un principio, un ideale, pronto del resto a esibirsi da sè a fatti compiuti agli onori della ribalta o chiamato sul banco degli accusati, per spiegare il come e il perchè.

L'*ispirazione morale*, l'automatismo della condotta, l'intuizionismo morale, stanno in una relazione, se non attualmente evidente, in ogni caso implicita, latente e immanente, con l'*ideale* etico che li guida e ispira. Siamo quindi nelle sfere superne dell'attività umana, da non parago-

narsi affatto con quell'attività degl'istinti e degl'impulsi ciechi, disordinati, incomposti, animaleschi, dove ogni embrione di concetto non è ancora sbocciato o penetrato.

L'azione morale ha sempre uno stile, riflette in sè un tipo, realizza sebbene in modo parziale e occasionale, un sistema. Nè occorre che questo sia discorsivamente pensato e giustificato. Basta che sia implicato nella valutazione e nell'azione corrispondente. La riflessione sa poi quasi sempre sicuramente scoprirlo ed enuclearlo, rendendolo esplicito e dimostrabile.

93. — Non sono mancati i tentativi teorici di semplificare il sistema direttivo delle azioni umane riducendolo, per esempio, a un solo motivo sentimentale: il piacere, la felicità, la simpatia, o a un solo concetto, per esempio l'idea del dovere, della legge, ecc... Tutte queste semplificazioni sono condannate dalla loro intrinseca incapacità di abbracciare l'infinitamente varia casistica morale, ma anche di dare pienamente ragione di una sola azione morale, considerata nella totalità delle sue condizioni, dipendenze e inerenze. Ciascuna interpretazione può avere forse ragione nell'ambito ristrettissimo di certe premesse e di talune poche, e più o meno frequenti o rare, modalità dell'esperienza estremamente varia del vivere. La confusione è poi continua tra quello che l'esperienza morale è e quello che si vorrebbe che fosse. Come noi

avvertimmo in principio, nella più parte dei casi si interpreta l'esperienza alla stregua dell'ideale etico, al quale la si vorrebbe completamente assoggettata e si cercano a tutti i costi corrispondenze, verificazioni e conferme, anche là dove meno si possono trovare.

Così per esempio: com'è possibile ridurre il criterio di ogni deliberazione al sentimento del piacere? Non si nega che un certo bilancio di previsione dei sentimenti di piacere o di dolore, quali conseguenze della nostra deliberazione, entri fra gli antecedenti di quest'ultima. Ma che ogni deliberazione segua sempre invariabilmente il solo criterio del maggior piacere da conseguire o del maggior dolore da evitare, è una favola, che se fosse vera avrebbe già dovuto da millenni condurre l'umanità a una perfetta beatitudine.

Parimenti se il solo sentimento dell'obbligazione fosse la misura delle azioni umane, gli uomini sarebbero divenuti da millenni dei perfetti automi. E così via.

La verità è un'altra: che ogni azione qualunque essa sia, a qualunque fine rivolta, lieto o triste, in quanto atto *creativo*, costa sforzo e può produrre gioia; in quanto *scelta*, ancorchè la più appassionatamente desiderata, implica infinite *rinunzie* collaterali, e non può non essere velata di qualche ombra di mestizia, cagionata dal senso nostalgico delle possibilità di vita cui s'è rinunciato; e viceversa se è dolorosa, in quanto inibisca ogni altro

tormento connesso con l'indecisione, segna un *aumento relativo di felicità;* in quanto atto d'*indipendenza* soggettiva, porta con sè la responsabilità di un momento incancellabile, irriversibile e irripetibile della nostra propria storia; in quanto atto di *obbedienza* passiva alle circostanze è gravata dall'inestinguibile rimpianto di non essere stata del tutto indipendente; ecc., ecc.

D'altra parte ben è vero che le azioni morali cercano di essere massimamente coscienti e volontarie, ma esse partecipano dell'universale sorte di tutta l'attività umana. Le idee, fiori della vita, cercano di fruttificare per la vita che le ha generate; ma il perpetuo flusso insondabile del divenire soggettivo, questo *perpetuum mobile* della vita interiore, sposta di continuo le basi dell'ideazione e dell'azione. E la lotta rella riflessione ricomincia, ogni volta coi suoi termini mutati, mutata essa stessa insensibilmente.

Chi può dire di avere esaurito con perfetta chiarezza l'esame delle circostanze attuali da cui la propria azione emerge, e delle prossime e lontane cui l'azione darà luogo?

Un tale esame non viene neppure intrapreso, poichè finirebbe coll'impedire ogni deliberazione o col divenire esso stesso tutta l'azione (come nei contemplativi). Ogni azione taglia sempre corto, e più o meno presto, con la riflessione. Questa si contenta di un confronto sommario abbreviato del fine evidente dell'azione e dei suoi effetti ragione-

volmente prevedibili col sistema di valori fondamentali cui il soggetto decide di obbedire, e nel resto si chiude con un *atto di fede*. Qualunque deliberazione è *dogmatica*. Nulla rimane più oscuro delle più intime scaturigini dell'azione; nulla più incerto della sua riuscita e delle sue conseguenze. *A parte ante* l'azione è un corollario dell'ignoto; *a parte post* uno slancio verso l'inesistente. Ogni uomo può guardare alle proprie azioni con meraviglia, quasi come una madre il proprio figlio, che le è ignoto finche non sia nato e non è mai esattamento quello ch'essa aveva presentito. L'azione comprende una doppia relazione oscura, verso il suo passato e verso il suo avvenire, ed è una doppia rivelazione dell'uno e dell'altro, anche pel soggetto stesso che la fa. Chi poco agisce poco si conosce.

94. — Le azioni morali, come quelle che appartengono tutte al tipo delle azioni deliberate, involgono sempre il sentimento della propria responsabilità. Questo sentimento caratteristico accompagna l'attività creatrice del soggetto e non si attenua se non quando essa langue o si abbassa al livello della torpida passività. Persino l'ispirazione morale, l'intuizionismo, la scelta senza riflessione preliminare, poi che vengono prese a norma dell'azione, dànno luogo al sentimento della responsabilità, anzi di una responsabilità ancor più grave, quanto più il soggetto empirico ha coscienza di comunica-

re in tali casi con quella soggettività più profonda che lo sorregge e alimenta e alla quale egli attinge forza e consiglio.

Notevole è che questa coscienza della responsabilità non diminuisce neppure se si tratti di azioni divenute abituali o compiute con scarso interesse e controllo. Noi ci sentiamo responsabili anche di quel che *non* abbiamo fatto, attribuendo la nostra inerzia a una opzione che avremmo potuto o dovuto non fare. Non sempre noi ci proponiamo a priori il giudizio etico delle nostre azioni, massime se rientrano nella prassi quotidiana; ma a posteriori questo giudizio è sempre possibile, ed è sorvegliato dal sentimento della responsabilità, ancorchè la nostra attività deliberatrice fu assente o debole, e spesso appunto per questo. Ciò dimostra ancora una volta il carattere rigoristico e assoluto di un sistema di valutazioni morali, quale che sia, cosicchè nulla e nessun momento, anche di passività negativa, gli sfugge.

Notevole è pure che il sentimento della responsabilità si attenua quanto più la nostra azione è conforme a un comando sociale. La socialità dei valori li consolida e rafforza. Ma quanto più è socialmente sostenuta la vita dei valori, tanto minore è l'energia deliberativa occorrente, e proporzionatamente minore è il sentimento della responsabilità relativa. Alla maggiore originalità dell'azione corrisponde non solo il più alto grado di deliberazione cosciente (se non nel momento dell'ispirazione,

almeno in quello dell'esecuzione), ma anche la maggiore individuazione e intensificazione della responsabilità.

95. — Il giudizio *etico* dell'azione (a differenza del giudizio *giuridico*) non può tener conto nè delle circostanze che la accompagnano, favorendola od ostacolandola, nè degli effetti prodotti o non prodotti; ma soltanto del suo principio animatore, del suo stile, del sistema di valori cui essa appartiene. Or un sistema di valori nè si forma nè si mantiene senza non pure concettualizzarsi, ma anche senza tradursi in norme o leggi. Pertanto ogni ulteriore analisi del processo dell'azione nella vita morale deve procedere di conserva con le analisi che ci proponiamo di avviare oramai intorno alla genesi e alla funzione delle leggi morali.

Ciò apparirà meglio nel seguente paragrafo.

§ 3. — LA LEGGE

A. — *Della legge in generale* —

96. — La tendenza delle valutazioni a sistematizzarsi, asserendo un dato modo permanente della realtà soggettiva e oggettiva e inibendo i modi divergenti e contrari, dà luogo non soltanto all'azione di una sola volta, ma, in proporzione, a una serie di azioni *omoteliche*, aventi cioè identità di fine. Ciascuna volta l'azione prende a modello le precedenti, o qualcuna di esse meglio riuscita. La inferenza in tal caso va dal particolare al particolare. Ed è questa notoriamente la forma di sillogismo più comune, quella del pensiero analogico; e anche, per gli usi pratici, la più facile e comoda. Bastano delle analogie sommarie, imperfettamente analizzate fra un caso e l'altro, persino fra azioni *alloteliche*, cioè aventi finalità disparate, perchè un certo schematismo si traduca da un'azione compiuta a quella da compiere.

Tale procedimento analogico del resto si segue non soltanto se l'attività, pur svolgendosi in momenti diversi, rimanga nell'ambito di un medesimo campo valutativo, ma anche se concerna campi di valutazioni più o meno affini, o persino ete-

rogenei; purchè le circostanze inducano a riconoscere una certa similarità di comportamento, fos-s'anche estrinseca, tra un fatto e l'altro. Così agisce l'empirismo comune, il quale in difetto di sufficienti giustificazioni, ha sempre un non so che di superstizioso, più o meno accentuato.

Al di sopra di questo empirismo si eleva il lavoro mentale più delicato e arduo che dà vita al *concetto*, cioè a una sintesi più vasta e più critica, la quale, mentre per via dell'astrazione si allontana dalla immediata rappresentazione dei fatti concreti, li compendia e domina per la propria forza di discernimento e d'interpretazione. La sintesi del concetto, per la propria maggiore semplicità, raggiunge una maggiore stabilità, la quale non consiste nel persistere identico di un'entità astratta nel nostro pensiero, come imaginano di solito gl'ideologi, ma nella maggiore facilità e rapidità con cui la medesima sintesi può ripetersi. Il concetto è una funzione relazionale costante, e come tale può riprodursi, modificarsi, sottintendersi o ridursi in simboli abbreviati o svilupparsi discorsivamente al bisogno, e inerire in modo sempre vario nel più vasto sistema delle altre funzioni soggettive.

Il concetto ha una doppia relazione funzionale nell'economia mentale: *riconoscitiva* e *normativa*. Le esperienze pertinenti al concetto, o che vi possono essere in seguito riferite, vi sono sommariamente compendiate e potenzialmente contenute, in quantità indefinita. Per ciò stesso il concetto eser-

cita una funzione regolativa sulle nuove esperienze. Infatti queste vengono identificate ed esaurite assai più rapidamente, se si possono subito concettualizzare, riportare cioè a un'attività selezionatrice e sintetica divenuta abituale al soggetto.

In questa funzione regolativa del concetto si annunzia già la sua efficienza *normativa*. Quando cioè esso compendia non esperienze indifferenti, ma stati d'interesse e valutazioni, allora la tendenza a persistere ch'è nella vita dei valori diventa più stabile, più ordinata e più sistematica nel concetto e può dar luogo a una *norma*. Con la eliminazione dei termini superflui, con la prelazione cioè di tutte e sole le reazioni pertinenti, di tutti e soli gli stati consentanei, il concetto purifica, per dir così, uno stato mentale e ne concentra l'attività cosciente e volontaria nella sola direzione preferita. Inoltre essendo il concetto una funzione più stabilmente organizzata che non le semplici intuizioni o rappresentazioni concrete, cui sopravvive, la sua efficienza non si limita al momento attuale, ma, si estende anche con medesimezza di determinazioni funzionalmente a più fasi successive della esperienza in quel medesimo campo.

Questa purificazione delle esperienze, mediante l'attività elettiva e selettiva che è propria della sintesi concettuale, riesce tanto più facile in quanto ha una sua sede fisiologica distinta da quella in cui le esperienze immediate si producono. Infatti, basta uno sguardo alle localizzazioni cerebrali delle fun-

zioni psichiche, per rilevare che *i centri di proiezione,* nei quali ha sede l'avvertimento immediato delle esperienze, sono ben distinti dai *centri di associazione,* nei quali ha sede la riflessione sulle esperienze. Occorre un interno trasporto degli stimoli dai primi centri ai secondi, perchè la concettualizzazione, ch'è un lavoro selettivo complicatissimo, fatto di infinite analisi e sintesi, incominci. Questa traduzione, questo trapasso degli stimoli dai primi centri ai secondi, non è però mai integrale, ma lascia sempre dei residui, specialmente di carattere emotivo e impulsivo. L'attività concettuale opera come un filtro, che lascia passare gli stimoli selezionati e inibisce gli stati emozionali immediati. Chè se questi ultimi sono troppo forti, inibiscono alla loro volta la funzione selettiva del giudizio e ostruiscono, per così dire, l'attività concettuale. A misura che i centri di associazione entrano in giuoco, comincia, in altri termini, quell'attività riflessa, che dà luogo anche a nuove relazioni e associazioni fra le esperienze attuali e le sintesi anteriori, e ciò indipendentemente dal dettato dell'esperienza immediata. A questo sforzo tutto soggettivo si collega la sensazione di un interno movimento e lavoro, l'autocoscienza di un'interna attività libera, cioè relativamente indipendente dalle circostanze obbiettive.

Questa nuova attività, condizionatamente autonoma, che si dispiega nei centri di associazione, non rimane poi senza influenza sui centri di proie-

zione, nè sull'intero *sistema della vita.* I primi ne ricevono impulsi a nuovi adattamenti, anche per esperienze omogenee consecutive, le quali non solo si concettualizzeranno più presto, ma perderanno, in ragione del grado di apatia raggiunto dal concetto, buona parte di quel corteo di interne emozioni e impulsioni che accompagnarono le prime esperienze. D'altra parte l'intero sistema della vita è continuamente modificato dalle esperienze nuove, sia che queste confermino gli adattamenti anteriori, sia che li riformino. In ciò si rivela il potere autonomo di coordinazione e di disciplina che risiede nell'attività concettualizzatrice.

Ma l'attività intellettuale non si ferma al *concetto.* Questo è sempre legato a una *somma logica* delle esperienze compiute e si spinge con potere regolativo verso il futuro sulla scorta del *principio d'identità,* benchè ridotto in molti casi alla semplice *analogia.* C'è invece un'attività sintetica superiore a quella concettualizzazione; ed è tale da porsi risolutamente al di sopra di tutte le esperienze e verificazioni di fatto e di tutte le valutazioni particolari, per affermare di là da esse, benchè in relazione con esse, un modo ideale della realtà valutata, sì da imporlo pragmatisticamente nelle esperienze future. Il prodotto di questa sintesi, che incorpora in sè i concetti, ma li trascende, è ciò che chiamiamo *idea.*

L'*idea* è una sintesi non soltanto *logica,* ma *metalogica.* Non contiene soltanto definizioni di ciò

che è, ma definizioni di ciò che si vuole che sia e debba essere. Per questo l'idea opera più che come un principio teorico-conoscitivo dimostrabile, come un *principio di organizzazione* della esperienza e della vita indipendentemente da ogni teorica dimostrabilità. Essa ha dunque il più alto potere normativo e disciplinare, intellettuale e pratico. Le *idee* di Dio, patria, nazione, Stato, famiglia, umanità, ecc. sono molto più che semplici concetti. Esse enunciano princìpi che debbono servire di *legge*, anche oltre tutte le esperienze fatte e tutte le altre esperienze possibili (1).

97. — La *norma* è innanzi tutto una funzione intellettuale. Essa esprime, in termini generali per il soggetto, lo schema astratto e costante di un'esperienza o di un gruppo di esperienze, nel loro doppio aspetto della valutazione e della determinazione ad agire. Alla formulazione dello schema concettuale si aggiunge intuitivamente la *proclamazione di volere* e la *coscienza di dovere* persistere in tutti i casi analoghi nelle medesime disposizioni valutative e nelle attività corrispondenti. La *proclamazione di volere* si ha in quanto la norma implica una serie indefinita di *scelte anticipate*. La *coscienza di dovere* è congiunta con la natura deduttiva del processo precisamente nel senso della *logica dei valori*. Questa ha infatti, come no-

(1) *Idee e concetti - L'idea di Dio* (vol. II).

tammo, una funzione duplice, positiva e negativa, promotrice e inibitrice, conformemente alle leggi universali della vita dei valori; sicchè mentre promuove la realtà del modo di vita prescelta, ostacola sistematicamente i modi divergenti e contrari.

98. — Non basta tuttavia che la norma sia formalmente concepita e proclamata. Occorre che essa possa in realtà esercitare una funzione di coordinamento e di disciplina sulla condotta. È possibile ciò?

L'*analogia* è già come un piccolo e timido ponte galleggiante che tenta di poggiare fra il passato e l'avvenire. Il *concetto* traccia un disegno di ponte più alto e regolare. L'*idea* scavalca risolutamente il flusso delle vicende e delle loro circostanze e getta risolutamente, con un atto di fede, il suo secondo pilone di sostegno nel futuro. La *norma* infine è la costruzione compiuta e razionale del ponte, attraverso il quale valori della vita muovono per attingere più direttamente e sicuramente, senza sbandare, la sponda più o meno lontana di una realtà da attingere o edificare.

Or l'inerenza di una norma nei momenti più diversi della vita che diviene è possibile se ed in quanto riesca volta per volta di compiere una sintesi nuova, originale, fra la funzione intellettuale che si riproduce in termini costanti e tutti gli altri coefficienti attuali e sempre varii della valutazione, della deliberazione e dell'azione. Mediante

queste nuove sintesi e mediante quella particolare attività comparativa e selettiva, che le condiziona, si dovrebbe ottenere un accomodamento degli stati attuali e futuri del soggetto in conformità alle ispirazioni, tendenze e direttive costanti, compendiate nella norma. Una tale sintesi non è sempre facile, nè possibile. Ogni volta le circostanze subbiettive o obbiettive mutano, e così non è agevole nè di riconoscere, per via di comparazione, nelle circostanze attuali, variabili, la relazione costante enunciata e comandata dalla norma; nè di inibire, in via disciplinare tutte le incongruenze che impediscono al processo deduttivo di compiersi. Quanto più presto si giunge a stabilire la conformità fra i modi attuali della vita vissuta e quelli previsti dalla norma, tanto più agevole riuscirà quel processo deduttivo, che è il fondamento logico e psicologico della efficacia direttiva della norma.

Se poi prevalgono interessi e motivi contrari alla norma, la volontà restìa cercherà di sofisticare il rilievo e l'apprezzamento delle circostanze per stabilirne l'incongruenza coi casi dalla norma previsti. E d'altronde nel perpetuo fluire della vita interiore la stessa norma non ha in sè una medesima inerenza costante nel fondo psicorganico della soggettività.

99. — La maggiore stabilità della norma rispetto a tutte le altre funzioni concettuali dipende dalla sua maggiore semplicità rispetto al complesso degli

elementi sui quali essa emerge. Ma appunto questa sua semplicità può renderla troppo incongruente con la moltitudine, complicazione, variabilità, delle circostanze imprevedute e imprevedibili che si presentano in ogni caso di deliberazione.

Bisogna nondimeno riflettere: vi sono casi in cui la coincidenza fra le circostanze attuali e quelle previste dalla norma è univoca, completa; e nondimeno l'azione non si produce. Oltre alla constatazione della coincidenza occorre infatti un supplemento di volontà. Il che vuol dire che la norma non ha di per sè sola un potere sufficiente per vincere le resistenze passive o le spinte antagoniste. Vi sono altri casi nei quali una tale coincidenza è parzialissima e nondimeno l'ardore di comando della norma è tale che, frammezzo alle più gravi incongruenze e contro ogni probabilità, il principio riesce a trionfare. La fortuna di una norma, date in ogni caso l'originalità e la novità di ciascuna sintesi, è assolutamente imprevedibile. Essa opera e domina, se ed in quanto dalla sfera astratta dell'intelligenza penetra profondamente nella vita dei valori, divenendo valore essa medesima, acquistandovi, per così dire, calore di sangue.

Da un lato è consentaneo all'economia biologica il costituirsi di norme stabili, ch'è quanto dire di serie costanti e internamente ben connesse di scelte e di azioni, il ripetersi delle quali le rende più facili e rapide. Vi ha di più. È conforme alla economia vitale l'eclissarsi progressivo financo della

coscienza riflessa della norma e il costituirsi di una specie di *automatismo psicologico*, che esegue delle serie anche complicate di scelte, senza accompagnarle con le operazioni sillogistiche che ciascuna scelta implica. Ciò è evidentissimo tanto nelle abilità tecniche, che in massima parte sono disciplinate da regole sottintese; quanto nella vita morale e giuridica, dove la nostra condotta abituale obbedisce a una infinità di norme senza averne alcuna chiara coscienza attuale. Tanti che professano una libertà assoluta nella direzione suprema della propria condotta, non violerebbero a nessun patto una qualche regola elementarissima del diritto. La norma giuridica è divenuta in loro una specie d'istinto. Essa non apparisce, e tuttavia è là viva e operante, è immedesimata nelle valutazioni che il soggetto risente e nelle azioni che ripete, è divenuta un valore tra valori, anzi un valore indipendente, cioè incondizionato rispetto ad altri valori condizionati e dipendenti, una coordinata stabile dell'agire, quasi sottintesa per la coscienza.

D'altro lato, questa immobilità normativa non corrisponde sempre nè alla infinita varietà delle circostanze, nè alla stessa instabilità psichica, che spesso finisce per stancarsi dei propri adattamenti, ancorchè faticosamente ottenuti. Quanti non osservano, per esempio, a distanza di tempo dei profondi rivolgimenti nei propri gusti, nelle proprie preferenze, nei propri criteri valutativi, nelle proprie abitudini? Eppure essi medesimi avevano do-

vuto molto penare per costituirsele una volta, per normatizzare in conformità la propria condotta e, per così dire, incorporarsi i propri princìpi direttivi.

A quali più profonde leggi obbedisce la fortuna e la sfortuna delle norme, la loro vita e la loro decadenza e fine? Noi non lo sappiamo con precisione. Forse un'esperienza meno grossolana, meglio scientificamente controllata di quella che possediamo della vita dei valori, potrà illuminarci una volta sulle vicende che le norme subiscono nella nostra storia interna. Per oggi ci dobbiamo contentare di constatare che nulla è più capriccioso di tali vicende. A volte l'acquisizione di una norma, l'inserzione delle sue funzioni sillogistiche, selettive e disciplinari nel bel mezzo della vita si compie con successo subitaneo e duraturo. Altre volte il successo è subitaneo ma effimero. Altre volte ancora il successo è contrastato da continue rivolte subalterne, eccezioni, scappatoie, rivalità, ma una volta conseguito, si mantiene imperiosamente o persino col consentimento generoso di tutta la collettività sogettiva, e se in principio costò fatica e pena, può diventare un abito di vita fin dolcemente piacevole; salvo il caso che nuove potenze della vita, insidiosamente o a viso aperto, insorgano alla fine, sconvolgendo gli adattamenti più inveterati.

100. — La norma concepita e proclamata in termini universali non soltanto per un dato soggetto

ma per una moltitudine di soggetti o per la totalità dei soggetti possibili, si chiama comunemente *legge*; e noi vogliamo riservare questa espressione appunto a indicare le regole della condotta umana impersonalmente, cioè universalmente comandate.

Limitandoci per ora a considerare la funzione di una tale legge (che possiamo anche chiamare *legge sociale*) indipendentemente dal suo particolare contenuto e fine, cominciamo dal notare che essa è massimamente precisa, quando comanda di compiere determinate azioni uniformi per tutti. Così il *costume*, che regola i modi esterni dell'agire nell'ambito di una società, è un comando positivo esattamente formulato e inequivocabile. La società prende i soggetti dal di fuori, cioè nella vita di relazione, nel contatto in cui le singole soggettività si trovano con la realtà sociale rispettivamente obbiettiva. La parte più evidente di queste relazioni è l'*azione*, ed è su queste che i comandi sociali hanno la presa più facile e certa. Esempi di leggi sociali che contengono comandi positivi di azioni determinate invariabili sono l'obbligo delle prestazioni militari, di comparire davanti ai tribunali; fra le norme del costume, prendere il lutto in date circostanze, ecc.

Parimenti precisa è la portata e l'effiaccia dei comandi sociali *proibitivi*. Essi vietano che determinate azioni si compiano (es. non ammazzare, non rubare, ecc.). In altri termini ogni volta che è possibile di subsumere la prenozione di un atto nella

categoria generale di una legge proibitiva, l'atto rimane per ciò stesso inibito, e non può essere compiuto se non commettendo una violazione del comando sociale.

Minore precisione hanno altri comandi sociali che lasciano al soggetto agente una relativa libertà discrezionale, di scelta (es. educare la prole). Allora alla intedeterminatezza del comando corrisponde la maggiore latitudine potestativa dell'interpretarlo e del seguirlo.

La funzione dei comandi sociali, siano essi categorici o optativi, è molteplice.

Grande è l'autorità dei comandi sociali, quali che siano, se universalmente seguiti. Il consenso universale rafforza le disposizioni soggettive di ciascuno e aggiunge un nuovo potere e prestigio alla premessa maggiore del sillogismo, onde la deliberazione deve scaturire. L'energia della ribellione individuale è quindi tanto più grande, quanto più il comando sociale è inveterato e obbedito da tutti. Vedi l'*ergografo della volontà*.

D'altro canto, siccome ogni soggetto è parte integrante della società, le leggi sociali sono anche leggi della soggettività, e ogni ribellione contro di esse non può non provocare contrasti interni più o meno gravi, ancorchè talvolta, nelle azioni impulsive e irriflesse, postumi.

Le leggi sociali non hanno tuttavia, anche se massimamente determinate ed energiche, se non una funzione *regolativa* della vita di relazione di

ciascun soggetto. Come tali esse indicano, più o meno esattamente, quale dovrebbe essere l'azione, ma al soggetto rimane in ogni caso la decisione finale, che può essere adesiva o non adesiva, accettando in questo secondo caso tutti gli svantaggi e rigori comminati, senza che la società possa far nulla affinchè sia altrimenti. Ciò conferma che il vero arbitro dell'azione autodeterminata e responsabile è e rimane il soggetto.

Appunto perchè le *leggi sociali* non possono avere se non una funzione regolativa, esse sono sempre accompagnate da *sanzioni*. Queste possono essere soltanto morali (disistima, sfiducia, ridicolo, ecc...) oppure anche lesive della integrità e libertà personale, sì nel senso fisico, che patrimoniale. Queste sanzioni confermano l'insufficienza del comando sociale a determinare da solo i singoli soggetti all'azione e all'omissione; infatti esse cercano d'influire sulla deliberazione positiva, costituendole un'alternativa tra la certezza d'una situazione di vantaggio in caso di obbedienza e la certezza di un danno in caso di disobbedienza. La qual cosa non toglie, anzi prevede come possibile, che il soggetto, sempre che voglia, rifiuti di seguire il comando positivo e accetti francamente l'alternativa rovinosa.

101. — Una speciale considerazione merita l'evoluzione dei comandi sociali. Essi da *tassativi* e *perentori* diventano sempre più *astratti* e *potesta-*

tivi. Il *costume*, per esempio, che domina incontrastato nelle società barbariche, disciplinandone la vita religiosa, morale, politica, giuridica, estetica, economica, è il prototipo dei comandi sociali tassativi, che impongono azioni precisamente determinate e non ammettono deroga alcuna, pena le sanzioni più gravi. In seguito ha luogo un differenziamento di regole sociali, delle quali talune, le giuridiche, conservano il carattere tassativo e perentorio che aveva il costume, le altre diventano di più in più potestative. Ma finanche nel campo delle regole giuridiche si compie una successiva evoluzione che le rende di più in più astratte, schematiche, concettuali: segno non solo della straordinaria complicazione che la casistica della vita va assumendo rispetto alla funzione precettiva; ma anche dell'influenza di più in più grande dei concetti generali nella vita associata e personale. Le definizioni legali di un contratto o di un reato secondo le moderne legislazioni, elevano delle categorie concettuali vastissime al di sopra della casistica particolare più svariata; il che, in confronto ai primitivi comandi che prescrivevano o vietavano tassativamente date azioni e financo gesti determinati, attesta del progresso, dianzi accennato, dell'autorità dei concetti generali sulla vita di relazione divenuta parallelamente assai più complessa di prima.

Un altro aspetto caratteristico dell'evoluzione dei comandi sociali è la progressiva *interiorizzazione della norma sociale nelle singole personalità*,

Nelle società barbariche la legge è un comando soltanto estrinseco; nelle società civili essa diventa anche un fatto proprio della coscienza personale. L'eroe omerico vive dell'altrui stima o disistima, ma già coi Pitagorei comincia l'*esame di coscienza* ed entra in funzione, in ciascuna soggettività, quel *foro interno*, le sentenze del quale assolvono o condannano anche in contrasto coi giudizi altrui.

Come poi avvenga che dei comandi sociali acquistino e conservino la loro autorità o la perdano, è cosa tanto interessante ad osservarsi, quanto difficile a intendere. Modi tradizionali secolari della vita sociale cadono rapidamente in disuso. Altri recentissimamente venuti in onore si diffondono universalmente e stabilmente. La vita degli usi, delle tradizioni, dei gusti, dello stile di un popolo è, come rivela, ad esempio, la storia dei cerimoniali, della moda, ecc., connessa con fattori estremamente numerosi e complicati, per essere interamente spiegabile e in qualche modo prevedibile.

B. — *Le leggi morali.*

102. — Kant notò giustamente che da ogni azione umana è possibile ricavare una massima, la quale pretenda di valere almeno in tutti i casi analoghi, o per il soggetto medesimo, o anche per altri soggetti. Ciò può dirsi, invero, di tutte le azioni che implicano una valutazione, e quindi principalmente delle azioni morali. In esse si esprime, in modo più o meno consapevole, intuitivo o discorsivo, un sistema di valutazioni e quindi anche di principî. Analizzate un'azione, stilizzatela per mezzo della riflessione, astraetene il principio animatore, proiettate questo principio, mediante una scelta anticipata, in un ordine più generale di previsioni e di esperienze, e avrete una massima, cioè uno schema regolativo della vostra condotta in tutti i casi simili. Esempio: non lasciarsi sfuggire occasione alcuna di assicurarsi un qualche profitto personale; o di fare un atto di carità; ecc...

Non tutte le massime della condotta aspirano a valere universalmente. Molte hanno sin dall'origine un limite di validità prestabilito nel tempo e secondo le circostanze, per il soggetto medesimo che se le impone. Nè costituiscono dei veri e propri imperativi, ma consigli ipotetici e precetti tecnici.

Altre massime si propongono di valere incondizionatamente per il soggetto; sono degl'*imperativi categorici soggettivi*. Altre pretendono di valere incondizionatamente per determinati aggregati umani storicamente costituiti; sono degl'*imperativi categorici sociali*, emanazioni di autorità storicamente costituitesi, impersonali e superindividuali. Altre ancora vogliono valere incondizionatamente per determinati aggregati umani *elettivamente* formati; sono degl'*imperativi categorici elettivi*, che valgono in quanto le singole personalità liberamente li accettano (per esempio, nei partiti politici, negli ordini monastici, ecc.). Altre ancora aspirano a valere incondizionatamente per l'universalità dei soggetti umani e in qualsiasi circostanza e contingenza; sono degli'*imperativi categorici universali*.

Or le leggi morali sono norme e sistemi di norme che dispongono della vita umana nella totalità delle sue relazioni. Ve n'ha di soggettive, se mirano a costituire la realtà di un sistema di valori, direttamente nella personalità e indirettamente nelle sfere sociali cui essa è avvinta .Ve n'ha di sociali, sì nel senso storico, e sì nel senso elettivo. E ve n'ha infine di universali. In ogni caso, o che le leggi morali muovano dalla autocoscienza del soggetto o siano una funzione della collettività. caratteristico di esse è la tendenza a impossessarsi di tutta la realtà umana sì nella persona di un soggetto determinato, sì in una collettività di soggetti, e sì infine nella universalità degli esseri umani.

Bisogna ad ogni modo tenere ben presente, che la processione dalla più intima soggettività alla più larga possibile universalità, dall'unità umana alla *societas gentium maxima*, ci dà bensì una scala ben graduata di generalità crescente o decrescente delle norme, ma non corrisponde alla successione effettiva delle fasi evolutive nella storia morale umana. Storicamente le prime norme affermatesi sono state gl'*imperativi categorici sociali*, ristretti quanto più alla vita del gruppo ed escludenti qualsiasi deviazione del singolo. Da questo primo nucleo si sono venuti sviluppando con un certo parallelismo tanto gl'imperativi di crescente universalità, quanto quelli aventi sede nell'interiorità delle coscienze e nelle loro libere consociazioni elettive.

103. — Un dato della esperienza *storica* della vita umana è la pluralità dei sistemi di valori tipicamente pensati e vissuti e di princìpi morali corrispondenti. Elevando a valore supremo e a unità di misura di tutti i valori questo o quell'altro fine della vita, uno fra gl'innumerevoli concepibili, di ordine personale o sociale, naturale o soprannaturale, empirico o metempirico; tutta quanta la visione della realtà umana, passata, presente e futura, cambia e le tavole dei valori si differenziano, trasformano, invertono, annullano, ricreano.

Non sono mai mancati, bisogna riconoscerlo, i tentativi teorici e pratici di armonizzare, di comporre in una superiore unità i diversi sistemi di va-

lori, ai quali ciascuna personalità o società o epoca è disposta a conferire realtà, cioè quella *particella di assoluto* di cui ciascun soggetto, sia individuale o collettivo, dispone. In tali casi si è cercato di formulare un principio universale, da cui dedurre tutte le leggi particolari della valutazione e dell'azione per qualsivoglia campo speciale d'interessi e di relazioni della vita umana.

Noi non possiamo qui addentrarci nell'esame storico di tutti i tentativi, più o meno felici, di unificazioni nel senso anzidetto. Essi sono stati per lo più giudicati dalla loro stessa storia, dalle loro vicende fortunate o sfortunate.

In generale può dirsi che, essendo la vita umana un complesso policentrico imperfettamente sistematizzato, qualunque tentativo di unificazione dei suoi molteplici interessi e valori è destinato a fallire. Infatti i coefficienti della vita, depressi o soppressi, non mancheranno mai, presto o tardi, di riprendere la gara con gli altri temporaneamente vittoriosi, e di reclamare la loro parte di realtà, di storia, ciascuno in conformità alla logica specifica del proprio processo, ch'è *logica di valori*.

Tuttavia vogliamo soffermarci a considerare in particolar modo una teorica delle leggi morali, che, se fosse vera, avrebbe risolto il problema dell'unità etica universale rispetto alle più svariate modalità e circostanze del divenire umano. Vogliamo accennare al *formalismo etico*, che esamineremo nella sua espressione più rigorosa, cioè nell'etica kantiana.

104. — Secondo Kant ogni tentativo di unificare la morale umana, ch'è quanto dire di proclamare leggi etiche assolute e universali, valevoli per tutti gli uomini e per tutte le circostanze, se subordinato alla scelta di un fine concreto della vita, da valere con pari assolutezza e universalità, non può che fallire. Dalla scelta di un fine pratico, quale che sia, non possono scaturire che comandi ipotetici, leggi cioè della condotta subordinate all'accettazione di quel dato fine. Ma nessun fine (neppure la *felicità*, pur così universalmente desiderata) è tale da potersi imporre necessariamente, categoricamente, a ciascun soggetto e in ciascun momento della sua vita. E allora Kant dà al problema dell'unità morale umana una soluzione inattesa: una legge morale veramente assoluta e universale, capace cioè di costituire per tutti e sempre un imperativo categorico, esiste, ma è soltanto e rigorosamente *formale*. Essa è la legge delle leggi, superiore a tutti i fini particolari, e il veicolo d'ogni fine veramente etico; in essa si esprime la struttura immancabile, costituitiva di qualsiasi precetto, di qualsiasi regola, di qualsiasi massima, che pretenda di rivestire carattere morale. Notoriamente Kant enunciò questa legge delle leggi nella sua celebre formula: « Agisci in modo che la massima della tua azione possa divenire in ogni momento principio di una legislazione universale ». Con altre parole: soltanto i comandi che si possono rendere universali sono morali, tutti gli altri no.

L'applicazione di questa legge a qualsiasi caso concreto della vita è secondo Kant facilissima, e ciò per ragioni evidenti. Noi possiamo volta per volta stabilire senza alcuna esitazione, se una massima sia o no suscettibile di divenire comando universale, imperocchè un precetto immorale, reso universale, contradirebbe se stesso. Si può volere universalmente la menzogna? no, perchè allora non esisterebbe più la verità, e quindi neppure la menzogna. Si può consentire universalmente al furto? no, perchè alla fine non esisterebbe più la proprietà, e quindi neppure il furto. Si può concedere a tutti il diritto di uccidere? no, perchè allora non esisterebbe più la vita, e così neppure la possibilità di uccidere; ecc. ecc. Ogni volta che si volesse tradurre un comando immorale in termini universali, esso si annullerebbe da sè. Soltanto i precetti morali possono divenire universali senza incorrere in contradizione alcuna.

Il formalismo kantiano è stato oggetto di critiche senza fine; eppure il suo giusto valore non è stato ancora, secondo noi, esattamente riconosciuto. Non basta dire che esso è insufficiente a determinare la volontà; nè basta dimostrare che esso non è, come Kant pretendeva, *a priori*, per misconoscerne l'effettiva importanza. Bisognerebbe piuttosto esaminare se contenga una verità, forse una grande verità, e determinare con precisione la vera portata di questa.

Certo, non può ritenersi che sia *a priori* un

comando che presuppone l'esistenza di una pluralità di soggetti e la loro perfetta eguaglianza di valore. Questi postulati impliciti della legge morale kantiana si fondano al contrario su dati di esperienza: in primo luogo sulla natura sociale del soggetto e del processo morale; e in secondo luogo sulla asserita eguaglianza di valore di tutti i soggetti della vita morale.

Specialmente il secondo postulato ch'era un prodotto della filosofia del diritto naturale dominante senza contrasti nel sec. XVIII, non avrebbe senso alcuno in una società, la quale riconoscesse una intrinseca e insanabile disparità di valore morale fra soggetti e soggetti (che distinguesse per es. tra *morale dei padroni* e *morale degli schiavi*, come Nietzsche ha proposto). La legge kantiana dev'essere quindi storicamente interpretata. Essa esprime in realtà la perenne funzione costitutiva di ogni ordine morale sociale, ma limitatamente alla società, per la quale deve valere. La morale sociale non ha sempre voluto comandare impersonalmente, secondo princìpi universali? E il valore sociale delle azioni umane non è stato appunto quello di poter servire di modello a tutti? di enunciare in altri termini delle massime capaci di divenire princìpi di una legislazione valevole per tutti? Certo, ma in primo luogo nell'àmbito di ciascuna delle intuizioni della vita in essa dominanti.

Kant, in conformità allo spirito filosofico dell'Illuminismo razionalista, pensava che si potesse dare

del problema morale una soluzione unica obbligatoria per tutti gli uomini e per tutti i tempi. Se noi però astragghiamo da questo assolutismo etico che trasvola al di là di ogni relatività storica, e se sopprimiamo dalla formula kantiana la pretese di far valere ciascuna massima *per qualsiasi società e in ogni tempo*, possiamo rendere esatta la legge anzidetta esprimendola nei seguenti termini: « agisci in modo che la massima della tua azione possa valere come principio di una legislazione per la società in cui vivi ».

Così concepita la formula kantiana esprime veramente la legge delle leggi morali sociali, lo schema fondamentale di ogni processo morale storico, e non impegna la riflessione in un compito inesauribile, quale quello di sapere che cosa realmente possa divenire principio di una legislazione *universale*, per tutti gli uomini e per tutti i tempi; ma obbliga solo a considerazioni di un ordine contingente, attuale, finito, storicamente condizionato. Con ragione faceva Kant osservare che alla sua formula si perviene senza fallo quando dalle più diverse legislazioni morali storiche, si astraggano tutti i loro fini e modi particolari. Ciò che resta è appunto il principio di un comando obbligatorio, uno schema astratto e uniforme di legge comune a tutte le leggi, una *lex legum*. Solo che il contenuto dei comandi non può essere dedotto dalla forma del comandare, sibbene dalle necessità sociali, cioè dall'esperienza.

Questa constatazione ha certamente un alto significato, oltre che razionale, storico. Ma per ben determinarlo occorre aggiungere altre considerazioni.

La legge kantiana si può assomigliare a una formula algebrica, che dà la soluzione di quei problemi di cui l'incognita possa mettersi in una precisa equazione coi termini noti. Essa legge non dice infatti quale sia la soluzione di tutti i problemi morali sociali, ma indica la *condizione*, a cui la soluzione deve sodisfare: avvia cioè alla soluzione, non di tutti i problemi morali, si badi bene, ma soltanto di quelli che comportano una soluzione universale (universale non quantitativamente, ma in senso funzionale). E questa *condizione* è « la possibilità di volere che qualunque altro soggetto al proprio posto o in tutti i casi analoghi compia la medesima azione o segua il medesimo principio informatore di tale azione ». Quando di un problema di vita non si vogliano o non si possano dare soluzioni universali, la legge di Kant non serve più. Ben'inteso che per applicare legittimamente la formula kantiana, il problema dev'essere posto in termini davvero universali. Così nell'esempio addotto dal Paulsen contro Kant, che il persecutore degl'infedeli di una certa religione può dire di volere che tutti al suo posto facciano altrettanto, cioè perseguitino, ammazzino, ecc.; il problema è messo ancora in termini troppo particolaristici, per darne una soluzio-

ne esatta. Bisognerebbe che il persecutore si domandasse, se sia lecito a qualsiasi credente di qualsivoglia religione di perseguitare i non credenti. E allora la risposta non potrebbe essere che negativa, perchè, se la persecuzione religiosa divenisse universalmente legittima, basterebbero due soli partiti religiosi avversi per distruggere l'umanità, e con essa anche la possibilità di una religione.

Un'analisi più particolareggiata ci fa poi rilevare, che la funzione euristica della legge kantiana è massimamente determinata, positiva e feconda, quando si tratti di formulare e proclamare dei comandi *proibitivi*, cioè di quei comandi i quali vietino di compiere azioni nocive, azioni capaci di distruggere la vita o di attentare al naturale e libero sviluppo di questa. Non senza ragione tutti gli esempi addotti dal Kant e quegli altri che si possono meglio addurre a conferma della sua legge, sono di casi nei quali si tratta d'impedire un *maleficio*. Ed è questa la genialissima, profondissima intuizione su cui poggia la scoperta kantiana: il male, elevato a principio di una legislazione universale, distrugge se stesso; e non solo per una contradizione logica, come Kant diceva, ma per una impossibilità pratica (*oppositio realis*). Per male bisogna dunque intendere tutto ciò che nuoce alla vita e al suo libero incremento. Il che rende evidente anche la traduzione che Kant ha fatto della sua prima formula nella seconda: « agisci sempre in modo da trattare l'umanità, sia nella tua per-

sona, sia nell'altrui, come fine e non mai come mezzo ».

Se non che, la verità espressa da questa proposizione — che il *male* non si può in nessun caso rendere universale — non implica la verità della proposizione reciproca, che *bene* è solo ciò che si possa rendere universale. Le due proposizioni non coincidono, epperò non si possono sommare e ritenere contenute in un'unica formula. Questo è precisamente il limite di validità della legge kantiana, oltre il quale comincia l'errore della generalizzazione eccessiva, irreale e irrealizzabile. Noi possiamo per mezzo di quella formula stabilire con esattezza quel che *non* dobbiamo fare. Infatti, ogni volta che la massima della nostra azione, proiettata in un ordine universale, conduca a una contradizione e a una pratica impossibilità, dobbiamo argomentarne un *divieto*, dedurne un comando *proibitivo* dell'azione medesima per noi e per tutti. Come fare invece a sapere quel che giovi universalmente? quel che tutti i soggetti dovrebbero ineccepibilmente fare in una data circostanza e in tutte le circostanze analoghe? Qui entriamo nel pelago dell'indeterminato e dell'indefinibile.

Per cominciare non è neppure necessario di proporsi il problema del bene in termini universali: come avviene nella morale *ascetica*, nella morale *eroica*, nella morale *aristocratica*, ecc. in tutte quelle etiche particolari che, senza violare alcun comando proibitivo universale, dispongono dell'im-

piego della vita per una *eletta* di uomini e non aspirano menomamente a imporsi all'universale delle coscienze.

Per l'universalità delle azioni positive la morale cristiana dà una massima e un comando: « ama il prossimo tuo come te stesso ». Se non che io posso amare il prossimo mio come me stesso e più, senza sapere ancora che cosa debbo fare positivamente nei singoli casi; quale azione mia giovi e quale noccia al mio prossimo.

Si dànno casi per es. in cui la complicazione delle circostanze è tale da poter dar luogo a più soluzioni diverse, egualmente apprezzabili: un uomo, sul quale gravi la responsabilità di tutta una famiglia da sostentare, deve buttarsi nelle fiamme per tentare di salvare da un pericolo, forse anche senza riuscirvi, uno sconosciuto qualunque che gridi al soccorso? Qual'è la norma universale che può essere qui dettata e seguìta? preservarsi per la propria famiglia o cedere incondizionatamente all'impulso della simpatia umana e gettarsi in un rischio disperato?

Ma a parte questi casi critici, sappiamo noi veramente nel nostro continuo fare e disfare ciò che giovi o noccia positivamente all'economia delle umane energie? al bene di ciascun essere umano distributivamente? Spesso noi lo ignoriamo per noi stessi; donde le nostre frequenti esitazioni. Nello stato di miseria maturano molto spesso ambizioni sovrane, nella schiavitù for-

me eroiche di libertà. Nell'avversa fortuna l'animo umano si tempra, nella lieta si stempra. Soccorrete uno sventurato e forse lo demoralizzerete, abbandonatelo al proprio destino e forse lo votere-te a un fato glorioso. Un evento apparentemente fortunato può risolversi in un principio di rovina; un altro apparentemente rovinoso diventa un principio di fortuna. Che giova dunque di fare o non fare? L'animo si arresta perplesso.

Che dire poi della pretesa di risolvere ciascun caso in modo da poterne ricavare una massima universale, da valere per tutti i casi simili e per tutti i soggetti immaginabili? La risposta non potrebbe essere data che *sperimentalmente*, ma allora si entrerebbe in un circolo vizioso, perchè sperimentare, agire, scegliere non si deve, secondo Kant, se non *sapendo già* quel ch'è fattibile e universalizzabile.

Si aggiunga che l'effetto di un'azione può venire totalmente a mancare, e nondimeno, essa deve già contenere in sè il criterio della sua scelta, la propria legge.

105. — Il principio formale asserito dal Kant non basta dunque a risolvere tutti i problemi morali, ma solo quelli suscettibili di una soluzione universale, alla stessa guisa che le formule algebriche non risolvono tutti i problemi, ma solo quelli la incognita dei quali sodisfi a condizioni determinate. E più precisamente, esso esprime in forma sintetica l'esigenza razionalmente e praticamente *uni-*

versale della morale sociale *protettiva*, di quella morale cui nessuno può mancare senza violare le basi medesime della propria esistenza, morale necessariamente storica ed empirica, in cui si riassume la più volte millenaria esperienza collettiva del *male*, un'esperienza ben più certa, evidente, costante di quella così incerta, imprecisa e mutevole del *bene*. Se non che la scienza del *male* e la scienza del *bene* non coincidono; una cosa è scegliere tra l'alternativa di fare o non fare del *male*, altra cosa è conoscere e praticare le inesplorate e imprecisabili vie del *bene*. In termini veramente universali si può solo dire che *male* è tutto ciò che nuoce all'*economia della vita; bene* tutto ciò che la favorisce e promuove. Questo è d'altronde, lo abbiamo potuto già notare, conforme alla legge che governa la vita di tutti i valori umani, legati indistintamente, in una relazione costante, alla realtà e al valore della vita in sè e per sè. Invece nella determinazione dei valori concreti e positivi una *legge* tassativa non esiste; esistono leggi e sistemi di norme tanto diversi quanto i sistemi di valori umani concepibili e attuabili. È vero che in ciascun processo etico, anche se massimamente originale e individuato, è un'intima aspirazione a propagarsi e a dominare socialmente, e che a questo dominio un ideale, quale che sia, non può realmente pervenire se non è suscettibile di essere tradotto in massime, che tutti i soggetti, partecipi di quel medesimo ideale, possano seguire. Ma si tratta di im-

perativi tanto categorici per chi vive nel sistema, quanto ipotetici per chi ne è fuori.

Rimane adunque vera l'altra intuizione di Kant: l'unificazione categorica, perentoria della vita morale umana per la via dei fini è impossibile: ciascun fine fa parte di un sistema di valori, e non può essere codificato se non per chi vive nell'ambito di questo sistema; ma la vita dei valori e dei fini ch'essi enunciano non è prevedibile nè predeterminabile, non pure per l'universale dei soggetti, per ogni singolo soggetto e per i diversi momenti della sua esistenza peculiare. Essa è frutto d'una scelta che dev'essere rinnovata e ricostituita, chi la voglia, giorno per giorno, contro il tumultuare e fluttuare delle circostanze.

106. — La scelta che è insita nella coltura riflessa di uno stato d'interesse, diventa norma e legge per il sistematizzarsi, l'organarsi progressivo della scelta medesima nel soggetto o in una pluralità di soggetti. Tutte le attività vi sono subordinate. E in questa funzione elettiva e selettiva, sostenuta, continuata con medesimezza di orientazione pratica, con la costanza della sua intima legge, funzione che diventa metodica, abituale, autonoma rispetto a ogni altra sfera d'influenza, risiede la *libertà morale*, non privilegio di un sistema di valori soltanto, ma di tutti, se scientemente, volontariamente e ordinatamente vissuti. Non è libertà morale la scelta impulsiva

d'un momento, la quale obbedisce per lo più a una serie di causazioni e d'inerenze ignote e ingovernabili; ma la capacità di disciplinare la propria vita e il suo impiego cosciente e volontario agl'imperativi categorici di un sistema di valori elettivamente accettato e coerentemente vissuto, ad esclusione di ogni altro divergente e contrario.

Col sentimento della propria attività autonoma si congiungono la fede o volontà di credere nel proprio ideale, ch'è quanto dire nei propri valori; il sentimento della responsabilità, che investe ogni momento e atto della vita conforme o non conforme all'ideale; il sentimento della propria sodisfazione o del rimorso, ecc.

La grande varietà dei sistemi etici non è che un indice di ricchezza e pienezza di vita. Il divenire umano non può che guadagnarne. Gl'ideali formano i mille tentacoli di cui l'umanità si serve nella sua oscura avanzata verso le più varie e imprevedibili direzioni. Ogni ideale, quale che sia, ancorchè particolarissimo, purchè profondamente concepito e sinceramente vissuto, è rispettabile e profittevole alla storia spirituale dell'umanità.

107. — Prima di chiudere queste nostre analisi sommarie, aggiungeremo alcune brevi considerazioni su due aspetti dei sistemi di valori e leggi morali, che sembrano contradirsi in modo paradossale e svelano al contrario una loro più profonda unità.

Quale che sia il sistema di valori e di leggi che guida il soggetto nella sua condotta, ciascuna deliberazione, che rivesta carattere veramente morale, si compie secondo il principio dell'interna libertà: ch'è quanto dire è una sintesi originale del soggetto, discontinua rispetto a tutti gli stati differenti del soggetto medesimo, eppure capace di riflettere in sè una legge generale e costante e di uniformarvisi. Ciò non sarebbe possibile se le attività interne non fossero delle *funzioni*, atti di sintesi sempre rinnovate, continue e discontinue al tempo stesso, come ogni processo dinamico, identico e vario al tempo stesso.

D'altra parte un sistema di valori non vive se non organandosi e organando, l'intero sistema della vita, stilizzando secondo la propria legge l'agire dell'intera personalità fin nelle più recondite latèbre della sua interna costituzione. Come si concilia la libertà, ch'è perpetua novità di sintesi, con la lenta e paziente assimilazione organica di un sistema di leggi?

Noi non possiamo per ora dir altro se non che non è un semplice atto di pensiero che dà vita ai valori, ma un atto di sintesi infinitamente più complesso, nel quale concorre positivamente e negativamente l'intera collettività subbiettiva con tutta la sua storia prossima e remota. L'atto morale non è un momento dell'attività intellettuale, ma una sintesi della vita, sempre nuova nel tempo, sebbene integrazione e reintegrazione conti-

nua di tutta la propria storia. Per questo stesso motivo sono destinati a fallire o hanno una ben scarsa probabilità di successo quei sistemi etici che affrontano il problema del loro realizzarsi soltanto dal lato *intellettualistico* o *razionale*. Non basta convincere col raziocinio. L'atto di sintesi originale, che fonda la vita morale, involge l'intero sistema della vita. Bisogna quindi penetrare col pensiero fin nei più profondi congegni, anche organici, della personalità, disciplinarli all'unico fine ideale, complottare con tutte le risorse favorevoli, debellare ogni spinta avversa e ribelle.

Con più profondo criterio che non i moderni educatori procedevano i Pitagorei, che iniziavano dal regime dietetico la riforma delle idee e dei costumi; e i fondatori di ordini religiosi e monastici, che cominciavano dall'impossessarsi del corpo prima che dell'anima. Poichè il corpo ha delle ragioni che la mente non intende, essi pensavano che bisogna prima di tutto convertire al processo ideale l'intero sistema della vita con la logica inesorabile delle sue interne attività e potenze.

Che cosa sappiamo e facciamo noi di meglio? Quale esperienza più severa e accorta, più scientifica, vi abbiamo contrapposto? Noi sappiamo che basta una leggera infiammazione dell'intestino o una tenue alterazione delle ovaie per far precipitare la mente umana nel più grande disordine, nella follia; che la cattiva respirazione osta-

cola l'attenzione; che noi scandiamo la durata con le reazioni viscerali, sicchè dove queste si alterano, anche la nozione del tempo si perde o disturba; che il sonno perfeziona la memoria; che la volontà può comandare ad alcuni riflessi; che di un'idea ci si ammala e di altra si guarisce; che si può morire di dolore come di gioia. Ma non ci curiamo di particolareggiare di più queste constatazioni, che ci sembrano *materialistiche*, nè ce ne preoccupiamo se non quando i casi son divenuti *clinici*. E non pertanto la patologia implica la fisiologia e la conferma. E tutta la nostra vita, anche allo stato normale, è una polifonia straordinariamente complicata, fin troppo spesso enarmonica, di fattori organici e psichici fra loro a volta a volta determinati e determinanti, coerenti e incoerenti, congruenti e incongruenti, consonanti e dissonanti.

La scienza dell'uomo dovrà penetrare infinitamente di più nell'esperienza della vita umana, giovandosi di tutte le risorse, di tutte le opportunità, di tutti i controlli. Lo studio della vita dei valori, in tutte le sue fasi, è in ogni modo uno spiraglio aperto sulle oscurità che si addensano sulla intima struttura e vita del microcosmo umano.

Intorno al quale ben poco anche noi abbiamo potuto dire e questo stesso in modo assai impreciso e spesso improprio. La rassegna da noi fatta del pochissimo che sappiamo, del molto che resta ancora a sapere e del moltissimo che resterà perpetuamente ignoto, potrà scoraggiare; eppure

Capitolo Primo

IL PROBLEMA MORALE SOCIALE

108. — Abbiamo detto in principio che la descrizione dell'esperienza morale, nei suoi aspetti e fattori universali e costanti, doveva essere seguìta da un'analisi dei termini, egualmente universali e costanti, nei quali il problema morale si pone. Anche qui non c'è da prendere posizione nè pro nè contro una data soluzione del problema, un dato sistema di valori e di leggi morali, ma da esaminare in quali termini il problema morale universalmente esiste e a quali condizioni ciascuna soluzione del problema stesso deve sodisfare.

Il problema morale, cioè dell'ordine etico della vita umana, può essere esaminato, sotto due aspetti diversi, che non vanno confusi, perchè non sempre coincidono: *sociale* l'uno, *personale l'altro*. Alle due analisi relative sono rispettivamente dedicati il presente e il seguente capitolo.

109. — La vita sociale dei valori umani è antica quanto la società e questa quanto l'uomo. Solo che risalendo la storia delle collettività, si trova che l'uomo delle più antiche epoche, accessibili alle nostre indagini dirette o indirette, non ha conosciuto nè posseduto che scarsi e immobili valori sociali. L'esistenza di valori personali e variabili comincia in un'epoca relativamente molto recente dell'evoluzione umana. Il primo clamoroso esempio se ne ha nel V secolo avanti Cristo, al cadere delle antiche costituzioni gentilizie, in Atene, coi Sofisti, i primi liberi pensatori dell'umanità e banditori dell'individualismo, i quali, preceduti in ciò da alcuni Italici, sdegnarono le leggi sociali come convenzionali (θέσις) e vi contrapposero una natura (φύσις) libera, varia, indomita, che parla più direttamente agli animi dei singoli.

A torto, come abbiamo accennato, il problema sociale e il personale sono stati confusi, poichè i termini del primo non coincidono con quelli del secondo: come può argomentarsi anche dal fatto che i valori che possono essere socialmente imposti coattivamente diventano nel corso della storia umana sempre più limitati e circoscritti, laddove lo sviluppo dei valori personali, ancorchè siano contenuti entro limiti di variazione invalicabili e aspirino in ogni caso a propagarsi per le vie della socialità, è sconfinato ed estremamente vario, impre-

vedibile e socialmente ingovernabile o solo indirettamente influenzabile.

110. — Il problema morale sociale nelle sue linee fondamentali è un problema già risolto. Ciascuna collettività storica lo ha già dovuto per suo conto risolvere. Soggiungiamo che se le società umane di ogni tempo non avessero trovato la vera ed esatta soluzione del problema morale sociale, non avrebbero potuto sussistere un'ora sola. Può esser variata, è variata anzi, indefinitamente siffatta soluzione nelle sue modalità contingenti, non però nella sua relazione coi termini universali ed essenziali del problema.

E in verità per le società umane è questione di vita o di morte, di essere o non essere. Pensare una collettività senza un ordine etico pur che sia, cioè che non abbia saputo o potuto dare una particolare soluzione del problema sociale, vorrebbe dire raffigurarsi una combinazione chimica senza proporzioni definite, o un complesso organico senza una qualsiasi legge di aggregazione e di correlazione.

Còmpito precipuo della indagine scientifica dovrà ora essere quello di ricercare la comune legge di variazione delle più diverse soluzioni che del problema morale sociale hanno dato e potranno dare i popoli di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

111. — Noi cominceremo dal chiederci: quali

sono le funzioni principali del vincolo sociale; poi ricercheremo a quale più profonda legge esse funzioni obbediscano.

Il vincolo sociale è innanzi tutto un *vincolo di pace*. Esso assicura a tutti quanti ne sono partecipi il pacifico possesso dei rispettivi valori e il pacifico svolgimento delle rispettive attività.

Checchè si pensi del *contrattualismo*, sul quale giurarono nel secolo XVIII tutte le menti più illuminate, e che ancor oggi ha sostenitori convinti (sebbene con pensiero diverso da quello di Epicuro, di Hobbes o di Rousseau), esso contiene questa grande verità, che il vincolo sociale implica la *cessazione* e, in ogni caso, il *divieto* della lotta intestina, o quanto meno di una lotta violenta, arbitraria, senza ragione, senza limiti e senza legge.

Infatti il vincolo sociale costituisce nelle epoche più remote un *privilegio* che non si estende neppure a tutti gl'individui aggregati, ma solo ai pochi eletti, *gli uomini liberi*, i quali si giudicano reciprocamente eguali fra loro e soli capaci di attuare distributivamente e nel reciproco rispetto il pieno valore umano.

Verso i non eguali (schiavi, servi, iloti, plebei, stranieri, gli hostes, i vinti) regna per molti secoli indiscusso il rapporto parassitario o di predominio dei pochi sui molti, il diritto di vita e di morte, di libera presa e preda.

Chè se taluno vuol dire che anche il vincolo tra padrone e schiavo è un vincolo sociale, noi dob-

biamo osservare, che questo non può dirsi in senso proprio se non per le epoche in cui cominciarono a vigere regole sociali *protettive* anche degli *schiavi*. Prima il rango di essi era quello medesimo degli animali domestici.

Per gradi lentissimi il vincolo della pace sociale rafforzandosi sempre più, si è venuto progressivamente allargando nel corso della storia umana a quanti ne erano primieramente esclusi, e ciò a misura che si è elevata in essi la quotazione del valore assoluto (biopsichico) e relativo (politico) della vita umana.

L'anzidetto ci conduce a una seconda considerazione.

La società umana è in linea principale una società *inter pares*, fra eguali. Tutti gli altri rapporti sono accessori e si subordinano al primo, ch'è il maggiore, proporzionandovisi. L'incremento del vincolo sociale avviene pertanto coll'elevazione degl'individui di valore inferiore ai ranghi di valore superiore, sino a che sia raggiunta l'eguaglianza di tutti e di ciascuno. Parallelamente a questo processo la valorizzazione si estende grado a grado dall'interno di ciascuna società a individui di altre società, coi quali si entra in rapporti sopra un piede di reciprocanza. È così che si perviene in ultimo all'idea di un'eguaglianza di valore di tutti gli uomini in quanto tali. Questa eguaglianza, dapprima astratta e potenziale, ha trovato già la sua proclamazione nelle legislazio-

ni degli Stati più civili (prima che altrove nella italiana). A un tale risultato concorsero molteplici fattori: accrescimento dei rapporti d'interdipendenza sì economica che politica intra- e intersociale; approfondimento e sviluppo autonomo della coscienza personale; coltura associata di più in più vasta e libera di valori spirituali; diffusione del Cristianesimo, che ha insegnato ad attribuire un valore divino, che è quanto dire valore infinito, a ciascun'anima umana («nulla vale al mondo il prezzo d'un anima». S. Agostino); ecc.

Da ciò possiamo ricavare una terza constatazione:

Il vincolo di pace sociale, dalle sue funzioni elementari fino alle sue più estese e generose esplicazioni, involge quello di una progressiva *solidarietà* fra tutti coloro che ne partecipano. Non soltanto deve cessare, è vietata, cioè, la lotta intestina, ma è comandata la solidarietà, dapprima soltanto in guerra, nella difesa e nella offesa, poi nelle opere ognora più feconde della pace.

Questa *solidarietà* è innanzi tutto una *necessità psicologica*. Il cemento che unisce gl'individui fra loro è la vita associata dei comuni valori, primi e massimi fra questi i valori religiosi, come quelli che investono la vita nella sua totalità. La società umana si sviluppa nelle coscienze. Persino l'apprezzamento delle utilità più certe e tangibili, quali quelle di carattere militare o economico, non si appoggia, come si potrebbe credere, sulla loro eviden-

za immediata, diremmo quasi *tecnica,* ma su una più profonda ragione religiosa e morale. Ciò è in special modo osservabile nelle società primitive. Ogni comando sociale è un comando religioso. Ma anche in epoche assai più recenti noi vediamo corporazioni d'arti e mestieri, alla cui esistenza sarebbe bastata la constatazione della loro pratica utilità, mettersi sotto la protezione di Dio e dei Santi. L'autorità sociale e politica non si afferma negl'individui, se non impadronendosi delle valutazioni subbiettive, disciplinandole e uniformandole, quanto è necessario, a quelle dominanti nella collettività. D'altra parte ciò corrisponde al bisogno assoluto di socialità ch'è in tutti, val quanto dire anche al bisogno di certezza, di conforto e di appoggio non pure nella sempre complicata vita dei valori, persino nelle più modeste attività del pensare e del percepire.

La libertà spirituale del valutare, altrimenti detta *libertà di coscienza*, è un diritto recentissimo, ma anche una capacità recentissimamente acquistata dalla personalità umana. Se questa può ormai distaccarsi con riconosciuta legittimità dalle comuni valutazioni spirituali, tradizionali e collettive, ciò non vuol già dire, nè che la personalità non senta più il bisogno di vivere socialmente i propri valori, nè che la società non abbia più bisogno di fondare i suoi comandi sopra un certo sistema di valutazioni *unico per tutti,* col quale imporre un limite di variazione alle deviazioni personali; ma che nel

corso dell'evoluzione sociale si è già costituito un sistema autonomo di valori sufficientemente saldo, che sa dominare sulle coscienze di tutti e di ciascuno, pur lasciando ad esse un margine di più in più ampio di libertà interiore e pratica, e ciò senza che venga compromesso dal particolarismo etico ammesso il sistema di comandi inderogabili, di obbligazioni indefettibili, che tengono in piedi il vincolo sociale fondamentale.

Un cosiffatto sistema esiste in realtà ed è, come accennammo in principio, e come vedremo meglio fra poco, quello che costituisce l'ordine *etico-giuridico* di ciascuna società storica. Man mano che il particolarismo religioso, etico, intellettuale, estetico viene differenziando fra loro le modalità personali del vivere; il diritto, col suo naturale fondamento in un comune sistema di valutazioni umane, salva l'indispensabile solidarietà morale della collettività.

Pace e solidarietà fra eguali, son queste adunque le caratteristiche fondamentali e universali del vincolo sociale umano. Questo il fatto. Ma non basta constatarlo: bisogna come dicevamo, risalire alla più profonda legge di variazione di tutti gli sviluppi storici di esso vincolo sociale. Allora conosceremo la vera soluzione che le società storiche, nonostante le difformità apparenti, hanno sempre e uniformemente data del problema morale comune a tutte.

112. — Una indicazione di questa soluzione può

ottenersi osservando più da vicino quel sistema di valori, al quale rimane confidata l'unità morale della collettività, quando comincia il differenziarsi delle personalità nell'ormai crescente particolarismo spirituale ammesso; studiando, vogliam dire, l'ordine *etico-giuridico*. Evidentemente esso deve contenere la soluzione necessaria e sufficiente, tale cioè che basti ad assicurare l'esistenza della società, e tutte le esigenze particolari che vi sono contenute e che vi si sviluppano legittimamente. Un siffatto ordine, comunque variato, non può mancare senza che tutta la realtà umana, sociale e personale, venga meno.

Abbiamo già detto per quali caratteri il *diritto* si distingue dalla morale e per quali ragioni più profonde ne dipende. Il diritto, notammo, è morale sociale codificata nelle leggi dello Stato, una etica munita di sanzioni legali. Non tutta la morale si traduce in norme giuridiche, ma solo quella che assume per la collettività carattere di universalità e di necessità.

Lo Stato è investito, alle origini, di una autorità assai circoscritta, mentre al di là dei suoi rari comandi vigono sempre le forme tradizionali di coordinazione e subordinazione sociale codificate e sancite nel *costume*. Poi esso accresce ed estende l'autorità sua sino a divenire il solo sovrano detentore unico dell'imperio, cioè del potere di promulgare ineccepibilmente norme universali munite di sanzioni. Diritti personali e di famiglia, ne-

gozi giuridici, obbligazioni, ordinamento della proprietà pubblica e privata, diritto di punire, tutto passa progressivamente nelle mani dello Stato, il quale finisce coll'assumere ed esercitare il *monopolio del diritto*, e coll'intessere su tutta la vita di relazione una fittissima trama di categorie e regole giuridiche. Ma a questo non si fermano ancora le funzioni dello Stato. E quando esso ha conquistato l'esclusivo potere di comandare a titolo universale e impersonale, viene estendendo ed accrescendo le sue funzioni regolatrici e i suoi interventi positivi nelle opere pubbliche d'interesse generale; nella coltura intellettuale e spirituale, con sistemi di pubblica educazione e istruzione; nella difesa della pubblica sanità e incolumità; nella tutela e nell'incremento del comune benessere; nella disciplina delle industrie e dei commerci interni ed esterni, dei trasporti e delle comunicazioni, ecc. Dal suo primo sorgere, cioè dal tempo delle prime costituzioni militari, agrarie e tributarie, sino ad oggi, lo Stato non ha fatto che crescere sempre di prestigio, di poteri e di funzioni. E coloro che lo accettano come un *male necessario* e *transitorio* e ne predicono l'involuzione e l'inevitabile fine (Spencer), urtano in pieno nel fatto che sin qui l'autorità e le attività dello Stato si sono manifestate in continuo aumento. Notevole in tutto ciò è che il diritto non evolve da solo, ma in funzione di un'etica sociale più ampia, la quale, se tutta non può tradursi in norme giuridiche

(sia perchè non tutta costituita da norme necessarie e universali, e sia perchè non è possibile al diritto di penetrare nell'intimo delle coscienze così a fondo come la morale), costituisce ad ogni modo il naturale fondamento del diritto, il criterio più profondo d'ogni interpretazione di esso, il complemento delle sue immancabili lacune, il terreno di coltura che alimenta ogni suo ulteriore sviluppo.

Infatti, se lo Stato ha potuto codificare in termini di più in più ampi ed energici i dettami della morale sociale, se ha potuto attrarre nell'orbita della sua assoluta e irresistibile sovranità la tutela di tutti gl'interessi essenzialmente collettivi, cioè universali, sviluppare sempre più, oltre alle sue funzioni strettamente giuridiche, le ormai tanto rigogliose e benefiche *funzioni sociali* (istruzione, igiene, servizi pubblici, ecc.), a ciò è stato sospinto dal progresso di un'etica sociale autonoma, che anima ogni più grandioso e radioso concepimento dei benefici del vincolo sociale umano.

Ma ancora più significativo è questo tratto rilevantissimo dell'evoluzione politica e sociale. Lo Stato, mentre ha conseguito la piena, assoluta ed esclusiva sovranità nelle funzioni giuridiche e politiche e ha perfino oltrepassato il confine difensivo della tutela per invadere il campo sconfinato e discrezionale delle *funzioni sociali*, cioè positivamente *protettive;* ha nel tempo stesso limitata regressivamente la sua autorità nel dominio della vita religiosa e in genere spirituale. E non solo

egli si arresta oramai riguardoso davanti alla soglia della libertà di coscienza, ma si eleva a imparziale, inflessibile tutore di essa. Che vuol dire ciò? Che può significare questa evoluzione dello Stato in un senso e involuzione in un altro?

113. — La verità a noi sembra questa: che il sistema etico-giuridico, su cui si raccolgono sempre più imperiosamente i consensi sociali, e si concentra la tutela sempre più energica dello Stato, è tutto un grandioso processo che serve all'*economia della vita* e obbedisce a un principio unico animatore: «*La vita ha un valore assoluto*». Non, s'intende, la vita di questo o di quello, ma la vita impersonalmente considerata in tutti i soggetti ai quali è riconosciuto il pieno valore umano, e con questo il diritto di realizzare i massimi valori della vita.

Questo principio che trionfa sempre più nelle coscienze, con carattere di universalità e di necessità — perchè, come abbiamo già visto, riassume le condizioni fondamentali alle quali qualsiasi valore umano di qualsiasi natura può nascere e svilupparsi —; impone a tutti e a ciascuno, alla società e allo Stato, la difesa ognora più delicata ed efficace della vita e degl'interessi elementari della vita, sia per preservarla da ogni causa brutale e violenta di distruzione, sia per farla massimamente prosperare, sia per renderle possibile ogni ulteriore avvaloramento. È tutta una gran-

diosa legge di *economia biologica* e *spirituale* che guida dunque l'evoluzione sociale nel continuo incremento ch'essa dà alla funzione pacificatrice e protettiva che il vincolo sociale compie in modo sempre più energico ed esteso. Morale e diritto hanno sempre adempiuto a questa missione *protettiva* della vita umana, ancorchè in varia misura, ma sempre quanto era almeno strettamente necessrio. Rinsaldando il vincolo sociale, imponendo solidarietà, dapprima nella coltura di tutti i valori sociali, cioè comuni, senza eccezione, poi in modo speciale nella coltura dei valori-base, necessari a ogni variabilità personale; inoltre, facendo partecipare dei benefici dell'ordine etico-giuridico sfere di più in più vaste di persone, che n'erano dapprima totalmente escluse o che vi stavano in ranghi in sottordine; tutta l'evoluzione sociale non ha seguìto che un unico disegno: avvalorare sempre più la vita umana, elevarne al limite assoluto il riconoscimento etico-giuridico in ciascun soggetto indistintamente; tutelarla a ogni costo, a cominciare dal suo primo accendersi nel grembo di una madre, sino al pieno conseguimento di quei massimi valori umani, di cui è suscettibile.

Tutti i *valori giuridici* sono anzitutto *valori biologici*. E biologici sono anche tutti quei valori etici che costituiscono, come già avvertimmo, il naturale fondamento e alimento del diritto. Noi ab-

biamo già proposto altrove (1) di chiamare *morale economica* (adoperando l'espressione nel senso di *economia biologica o di economia della vita*) questa morale che presidia il massimo sviluppo pacifico e solidale dei rapporti e dei valori umani, e ispira tutta quanta l'evoluzione del *diritto* e le direttive della *politica*.

Soggettivamente una tale morale non impone che *virtù utili* a chicchessia: la temperanza, la prudenza, la pazienza, la fortezza, la saggezza. Nella vita di relazione raccomanda il rispetto altrui commisurato a quello reclamato per sè, l'onestà, l'equità, la giustizia la quale prima che norma astratta è un principio utile di reciprocanza, la solidarietà. Nell'ordine giuridico e politico, essa si enuncia col divieto di nuocere (*neminem laedere*) e col comando di attribuire a ciascuno il suo (*unicuique suum tribuere*), e detta allo Stato tutte le sue inesauribili provvidenze e previdenze all'unico fine di rendere massimamente sicura e prospera la vita di tutti e di ciascuno, della generazione attuale e delle venture.

Solidarietà nell'utilità: ecco la formula generale del sistema etico-giuridico di ogni popolo in ogni sua epoca; una formula che implica l'*eguaglianza*, ancorchè inizialmente ristretta a una sfera di soggetti privilegiati, ma che per l'intimo suo proces-

---

(1) Cfr. *La morale economica e la morale del sacrificio* (Discorso inaugurale della R. Università di Palermo, 1911); volume IX).

so diventa sempre più universale, come quella che assicura a tutti il massimo rendimento dei vantaggi sociali, l'equilibrio di tutte le utilità protette, il benessere generale e progressivo nella pace feconda e certa.

E tutti i precetti che servono a presidiare questa pace, a propagare il riconoscimento dell'eguaglianza, a rinsaldare la solidarietà nella coltura dei valori della vita biologicamente intesa e spiritualmente avvalorata, appartengono al medesimo sistema, ch'è tutto una grande *economia e igiene della vita,* considerata in sè e nelle consociazioni sempre più vaste di soggetti umani.

Nè vale obbiettare, come s'è detto che la funzione protettiva della morale economica e del diritto che ne dipende, sia stata nel corso della storia umana circoscritta dapprima a un numero limitato di soggetti. Come già osservammo a proposito dell'evoluzione del vincolo sociale, la protezione etico-giuridica è ogni volta coestentiva e proporzionale all'apprezzamento del valore umano e politico di ciascuna categoria di consociati. L'ineguaglianza, lo sfruttamento, il parassitismo sociale non fanno che confermare la legge di economia biologica cui ciascuna società ed età ha obbedito, se non per tutti gli uomini in quanto tali, per quei privilegiati che si sono reciprocamente riconosciuto e garantito *un eguale valore assoluto.*

114. — La morale economica costituisce un pro-

cesso dialettico o deduttivo non nel solo senso della logica formale, ma anche nel senso della *logica dei valori*. Dall'unico principio suo fondamentale, il valore assoluto della vita, si deducono e sviluppano tutti i suoi comandi e precetti, ammaestramenti e consigli con rigore, precisione ed evidenza. E l'accordo sui valori che vengono così fissati e proclamati come necessari per l'universale, si può facilmente raggiungere, in primo luogo perchè esse hanno una relazione immediata, evidente e sperimentale, col valore-base postulato; in secondo luogo perchè tutti i valori etico-giuridici, in quanto biologici, costituiscono altrettanti valori *tecnici* o *traslati*, rispetto al fine della conservazione, dell'incremento e del miglioramento della vita. E noi sappiamo che sui valori tecnici o traslati è assai più facile raccogliere il consenso sociale che non sui valori propri e fondamentali. Come tutti i valori *tecnici*, i valori etico-giuridici si dimostrano utili e quindi necessari in funzione del fine (*valore proprio* della vita), nella misura in cui questo è ammesso, e nei loro risultati pratici.

Ogni comando dell'ordine etico-giuridico è pertanto pienamente giustificabile e dimostrabile, sia razionalmente, sia sperimentalmente.

Con ciò noi possiamo spiegarci meglio il significato e la vera portata della legge kantiana. Essa ha la più ampia e sicura applicazione nel campo della *morale economica*. Qualsiasi massima veramente profittevole alla vita può divenire senz'altro

universale, perchè tutti se ne gioveranno; mentre qualsiasi comando nocivo alla vita non può essere generalizzato senza entrare in aperta e violenta contradizione (meglio, in opposizione) colla funzione fondamentale del vincolo sociale, con quel processo che dà origine e autorità a tutti i comandi della solidarietà morale, giuridica e politica.

La legge kantiana è poi più facilmente applicabile ai comandi proibitivi anzichè ai positivi (benchè tutti egualmente di carattere utilitario) per la ragione semplicissima che, mentre è evidente a priori la contradizione di voler rendere universale il male, ch'è quanto dire il danno di tutti; d'altro canto il giudizio di ciò ch'è positivamente profittevole alla vita in generale, non può essere formato che a posteriori, in base all'esperienza, secondo i tempi e le circostanze. Strana sorte, invero, questa riservata alla speculazione filosofica. La legge che Kant dettò come quella che dovesse preservare la vita morale da ogni considerazione utilitaria, è invece nè più nè meno che la formula perfetta della morale utilitaria resa assoluta in ogni suo comando, ma assoluta solo nei suoi comandi proibitivi, e, nel resto, relativa, contingente e storica. Il preteso *imperativo categorico* di Kant è *il più ipotetico* di tutti gl'imperativi, perchè subordinato appunto al valore attribuito alla vita per se stessa e al giudizio sulla reale efficienza *benefica* o *malefica* delle azioni umane.

115. — Alla morale economica si applica pure la profonda intuizione socratica: che la virtù, intesa come *tecnica della vita,* si può insegnare, perchè solo chi non sa che il bene è utile, sceglie il male e con questo il suo proprio danno. Ciò non può dirsi infatti che per l'ordine etico-giuridico, del quale si possono giustificare tutti i comandi in base al vantaggio incondizionato ch'essi arrecano a tutti e a ciascuno. Chi viola un comando della morale economica e disdegna le virtù ch'essa prescrive; chi attenta all'ordine etico-giuridico, anche in minima parte, colpisce in pieno se stesso, cioè le basi della propria esistenza e di ogni possibile sviluppo autonomo dei propri stessi valori; egli attenta alla funzione benefica del vincolo sociale in tutte le sue direzioni, e quindi anche verso se stesso.

Tutto ciò è di una evidenza incontrovertibile e può essere financo sperimentalmente dimostrato, insegnato e inculcato a tutti senza distinzione nè eccezione. Solo chi nega ogni valore alla vita può scegliere l'alternativa contraria, cioè la *vita fuori dell'ordine etico-giuridico.* Ma gli effetti equivalgono in ogni caso a un suicidio civile.

116. — La soluzione, che le società di tutti i tempi hanno adunque data del problema morale comune a tutte (cioè del problema della loro interna costituzione), è stata sempre la medesima: pre-

sidiare quanto più energicamente e favorire quanto più accortamente l'*economia della vita umana;* non, ripetiamo, della vita di Tizio o Cajo, ma di tutti i partecipi del vincolo sociale, impersonale: e non soltanto dei viventi, ma dei loro successori, in una parola dell'intero gruppo sociale, nella totalità dei suoi elementi costituitivi, storici, attuali e futuri. L'economia morale sociale è un'economia di gruppi, di genti, di tribù, di stirpi, di razze, di nazioni, di collettività umane e politiche e comunque storicamente formate; essa è la massima tutela che custodisce con cura gelosa il presente e invade colle sue previdenze l'avvenire degli aggregati umani.

Questo tratto fondamentale della costituzione sociale e politica si rivela in più modi. Anzitutto, come abbiamo di già notato esaminando il fenomeno giuridico (Capitolo primo), la *sovranità*, comunque impersonata e rappresentata, è un attributo dell'*idea del tutto sociale e politico* che ciascuna collettività tende a realizzare. Di questa idea la sovranità non è che l'espressione concreta, la forma e forza di attuazione, il modo pratico di asserirsi e di rendersi operante nella storia. Può la sovranità essere esercitata dal pater familias o dal pater gentium come nelle costituzioni patriarcali e gentilizie, o da un dittatore, come nei regimi personali, o da un consiglio di ottimati, come negli Stati oligarchici, o dalla suprema autorità religiosa, come negli stati teocratici, o dalla tota-

lità del popolo, come nelle repubbliche popolari, ecc.; la sovranità è sempre *una e indivisibile;* e la supremazia, l'autorità, il prestigio, il diritto e il potere di comando non provengono, a chi ne è investito, dal proprio arbitrio, ma dall'identificazione della propria volontà coll'*idea del tutto*, che il detentore dell'*imperio* ambisce d'impersonare e tende ad affermare nei propri atti e nelle proprie statuizioni. Gli stessi tiranni non si reggono a lungo, anzi non pensano essi medesimi a giustificare e ad avvalorare la loro supremazia sociale e politica, se non ispirandosi alla *idea del tutto*, cioè conservando e sviluppando il sistema dei massimi valori, che la collettività onora, coltiva e vuol confidati a chi esercita comunque la somma dei poteri statali. Si legga *il Principe*, breviario dell'assolutismo dell'*idea di Stato*. I violatori dell'idea del tutto sono stati sempre travolti.

La pretesa recentissima di taluni teorici di diritto pubblico d'interpretare lo Stato come un insieme di pubblici servizi, e null'altro, equivale a disintegrare le parti di un organismo vivente e ad attribuire a ciascuna d'esse una esistenza separata.

Non meno eccessiva è la pretesa degli hegeliani teorizzatori dello *Stato etico*, sovrano assertore anche di tutti i valori spirituali. Una tale concezione non poteva fiorire che in un paese protestante, dove lo Stato è anche la suprema autorità religiosa. In ogni modo fa torto alle potenze imprevidibili e direttamente improducibili e ingovernabili della vita spirituale.

Quei molti altri teorici dello Stato, all'incontro, che, fermi alla concezione del liberalismo classico, non riconoscono allo Stato se non *funzioni giuridiche e militari* e gli rimproverano di avere usurpato indebitamente all'iniziativa privata le cosiddette *funzioni sociali;* non si sono evidentemente accorti della intrinseca unità di fine etico che anima tutta quanta l'evoluzione dello Stato, dalle più antiche funzioni di difesa militare e dalla promulgazione delle prime timide e rudimentali regole di diritto, all'odierno sviluppo prodigioso delle previdenze e provvidenze statali nell'economia della vita umana. Solo chi riconosca l'unità etica dei principi che rendono in ogni tempo e sotto ogni forma politica, *solidale* l'azione dello Stato, collettività giuridica e politica, coi più vitali bisogni della società, collettività biologica e morale; chi riconosca la profonda ragione etica per cui la sovranità politica, comunque rappresentata ed esercitata, s'identifica coll'*idea del tutto*, che per mezzo di quella si organizza, si difende, si sviluppa; potrà intendere l'intima legge di variazione di tutti gli sviluppi paralleli della morale sociale e del diritto, di tutti gl'istituti guridici sociali e politici dello Stato per l'*economia della vita* in tutte le sue possibilità o per « la più grande felicità del più gran numero » (Bentham) o per « la volontà di potenza » di cui una collettività aristocratica sia dotata e animata (Nietzsche).

Piuttosto una questione deve farsi ancora: com'è

che l'*idea del tutto* assuma forma e consistenza in un popolo cosciente di sè e della propria storia (la *persona storica* di Romagnosi), in una nazione, in uno Stato nazionale, ecc.? Hanno queste entità collettive, queste formazioni storiche, una loro realtà, una loro soggettività, se non separabile, autonoma rispetto a tutti i soggetti particolari che vi sono consociati? La risposta dev'essere affermativa. L'*individualismo anarchico* ha un bell'asserire che si tratta di costruzioni artificiose, innaturali, parassitarie rispetto alla vera realtà e al superiore valore dell'individualità umana. Tutta la storia smentisce una tale veduta. Nessun individuo, per grande che sia, può compendiare in sè tutta la realtà umana: nè dalla sua incorporazione in un tutto sociale egli viene diminuito, ma anzi correlativamente potenziato, quanto più quel tutto è saldamente organizzato e rafforzato nella sua autorità dalla subordinazione volonterosa e generosa dei singoli. Correlativamente la società, sia gruppo, stirpe, nazione, ecc., è sempre qualche cosa di più che una somma aritmetica d'individui, ma vive di valori propri che trascendono in potere e in durata tutta la capacità produttiva e riproduttiva degl'individui che vi appartengono.

117. — Dall'anzidetto consegue: l'economia della vita umana, fondamento di tutti i valori, patrimonio ogni dì più prezioso, presidiato dal vincolo sociale e politico e dall'ordine etico-giuridico

(ch'è lo sviluppo più rigido e categorico del vincolo medesimo), non può essere, nè è, un'economia *individualistica*. L'individuo non è considerato nelle funzioni protettive della società e dello Stato, se non in quanto in lui si rifletta un *interesse generale*, comune a tutti e a ciascuno. Quando lo Stato, ad esempio, si fa esclusivo detentore del diritto di punire, non si sostituisce che in parte all'offeso, ma aggiunge al desiderio della vendetta privata la rappresentanza di un interesse collettivo alla persecuzione del reo. La tutela della vita, e di tutti gl'interessi legittimi che si connettono con la sicurezza e prosperità di essa, può, è vero, esser sospinta dallo Stato a estrema finezza ed energia fin nel caso più strettamente personale che occorra all'individuo più oscuro e insignificante del mondo. Ma se la coscienza della collettività vigila ansiosa, e l'umanità intera può sentirsi commossa e sconvolta dal pericolo di un'ingiustizia che tocchi al più umile e ignoto degli uomini, ciò avviene perchè qualsiasi ingiustizia, chiunque tocchi, mette in crisi le basi stesse della convivenza umana. Come in ciascuna violazione della legge morale, così nel danno ingiusto che sovrasti a qualsivoglia individuo, ciascuno sente la violazione di un proprio diritto, la minaccia d'un proprio danno. Quando poi lo Stato stesso si faccia consapevolmente ingiusto anche in un caso solo, il panico diventa massimo, poichè egli, venendo in totale contraddizione con se medesimo, si volta a rappre-

sentare, sia pure potenzialmente, l'*universalità del male*, cioè il danno di tutti e diventa, colla negazione delle vere ragioni del vincolo sociale, e cioè di se stesso, un pericolo per l'universale.

Non economia individualistica adunque, ma economia *solidale*: questa è la caratteristica dell'etica politica e giuridica. La quale vista dal lato individuale non significa egoismo puro e semplice, ma egoismo beninteso; non altruismo assoluto, ma altruismo beninteso. Tutti per ciascuno, e ciascuno per tutti. E questa solidarietà generale è così assoluta nel diritto, che ciascuno deve concorrere con tutte le sue forze a mantenere l'ordine giuridico anche con proprio sacrificio attuale, e finanche, ove occorra, contro se stesso. L'elettorato politico, l'esercizio delle pubbliche cariche, ecc. non costituiscono soltanto dei diritti, ma dei doveri. Servire la patria con le armi non è solo un dovere, ma anche un diritto del cittadino; pagare un debito non è solo un dovere, ma anche un diritto del debitore; subire un'equa e meritata condanna non è solo un dovere, ma anche un diritto del reo. Solo chi si fa assertore incondizionato in se stesso e contro se stesso, della sovranità del diritto, può invocarne l'incondizionata tutela in proprio vantaggio. Ogni diserzione dalla comune difesa dell'ordine etico-giuridico si sconta. La frode, il delitto possono apparire e sedurre come una scorciatoia dell'utilità, ma l'onestà è la via maestra dell'utile proprio in seno all'utilità generale e perenne.

Vista dal lato collettivo la solidarietà abbraccia la totalità del gruppo sociale nella sua continuità storica. L'idea del tutto, che lo Stato impersona e attua, non ha limiti definiti nel tempo e nello spazio. Essa si fa storia attraverso una serie ininterrotta di generazioni e di vicende politiche, col concorso di diversi fattori: l'accrescimento naturale della popolazione, il rapporto tra la popolazione e il territorio, e in special modo tra la quantità e qualità dei bisogni della popolazione e la quantità e qualità dei beni disponibili, l'incremento dei valori di ogni ordine e grado che la società ha saputo realizzare in sè e nel mondo, le relazioni con altre collettività politiche, prossime e lontane, affini e diverse, amiche e nemiche.

La funzione protettiva dello Stato trascende sotto questo aspetto, ogni ragguaglio con l'utilità privata attuale e particolaristica. Essa ha innanzi a sè la storia del gruppo sociale e abbraccia i secoli. Da ciò gli eventuali antagonismi tra il bene attuale e quello futuro e i sacrifici che le generazioni di ogni tempo han dovuto fare per le venture. *Salus reipublicae suprema lex.*

118. — Come il *diritto*, anche la *politica* poggia sulla economia biologica e spirituale umana e obbedisce alla medesima etica fondamentale.

Il principio supremo cui l'*etica politica* s'inspira è che ciascun gruppo sociale ha un valore assoluto; ma poichè questo valore, non è riuscito an-

cora a svolgersi, se non in concorrenza vitale cogli altri, e all'infuori di ogni disciplina e di ogni legge obbligatoria per tutti, l'*utilitarismo* cui gli Stati debbono ispirare la loro azione si è più facilmente volto in *egoismo* di popolo, di stirpe, di razza, di nazione, e in generale, di ciascuna collettività umana storicamente formatasi.

L'utilitarismo schiettamente egoistico mentre è intrinsecamente inapplicabile agl'individui (i quali non sono individui se non solo apparentemente), costituisce invece l'etica professata e praticata, senza attenuazioni nè scrupoli, anzi con la coscienza di compiere un preciso dovere, dalle collettività politiche, dagli Stati. In questi casi l'egoismo non può essere attenuato, che dalla convinzione di conseguire per le vie della solidarietà internazionale una utilità maggiore o quanto meno più stabile e sicura di quella realizzabile in un assoluto isolamento.

La politica, che viene così sovente contrapposta alla morale e al diritto, non è che un'altra funzione di quella medesima *legge di economia umana*, che presiede alla morale sociale e al diritto. In fondo obbedisce alla medesima *etica*. Solo che il suo campo di azione è diverso. Già Kant notò che nelle relazioni intersociali e internazionali gli Stati stanno tra loro come gl'individui nello stato di natura, l'un per l'altro lupo. Certo è tuttavia, che là dove si riesca a stabilire il riconoscimento dell'eguaglianza di valore fra società e società, fra

Stato e Stato, come tra paesi civili (principio che non vige ancora, ad esempio, per le società barbariche), si sviluppa anche tutta una vasta e ricca trama di vincoli internazionali di carattere morale e giuridico. L'etica internazionale che presiede all'ius gentium e che si viene costituendo così laboriosamente, parte penetra nelle legislazioni dei singoli Stati, dettandovi norme di diritto che garantiscano in ogni caso la condizione dello straniero nell'orbita di ciascuno Stato e lo svolgimento ordinato e protetto di relazioni personali fra stranieri; parte dà la sua consacrazione ai doveri *consensualmente* assunti dai singoli Stati in virtù dei trattati internazionali; parte regola persino le modalità dei conflitti armati fra le genti. Nessun dubbio che i precetti di questa morale possano essere violati, quando si pensi che anche i comandi giuridici interni, a dispetto della maestà dello Stato e di tutti i suoi poteri, lo sono e fin troppo spesso; ma la violazione dei trattati internazionali o del diritto delle genti non incorre meno nelle più severe sanzioni morali, anzi porta in se stessa la sua sanzione più grave, poichè compromette per l'avvenire, con la reputazione morale, la sicurezza medesima dello Stato che quella violazione ha perpetrata. Anche nella morale internazionale non si può rendere universale se non il bene, ciò che giova a tutti; e il male, elevato a principio di condotta, distrugge le proprie stesse basi di realtà.

Comunque è indubitato che nei conflitti tra po-

poli e popoli, fintantochè non sia costituita una podestà internazionale comune a tutti, l'ultima parola rimarrà sempre alla forza delle armi. Ed è strano, ma vero, che anche la guerra rientra nell'*economia politica* della vita dei gruppi in concorrenza vitale fra loro.

119. — La guerra è un tragico paradosso. Per l'economia della vita distrugge la vita, per la prosperità dei popoli li espone allo sterminio, per la protezione dei valori, mette tutti i valori in crisi, tranne uno solo, la forza, come misura della reciproca capacità dei popoli a distruggersi. Vero è che nella coscienza della propria forza si condensa la promessa, se non la certezza, del più libero e sicuro sviluppo consecutivo di tutti i massimi valori che il popolo che combatte onora.

Quando lo Stato ricorre all'extrema ratio della guerra, sa di scontare l'avvenire col presente, di riscattare il diritto alla vita con la vita. Tuttavia nel bilancio tra sacrifici e compensi, la previsione si colorisce sempre come un miraggio di maggiori utilità o di minor danno. L'egoismo delle collettività non consente nel complesso bilancio tra perdite e profitti, sacrifici assoluti, ma soltanto sacrifici relativi, commisurati sempre a un vantaggio comparativamente superiore al danno inevitabile. Naturalmente, ciascuna collettività difendendo la propria economia vitale, sa pure di difendere il fondamento di tutti i propri valori; epperò non è

da meravigliare che ciascun popolo scenda in armi in nome di Dio, dell'onore nazionale, della propria dignità, civiltà, storia, ecc... Tutte cose verissime e degnissime di fede, ma che non darebbero motivo a una guerra, senza l'urto formidabile e irreconciliabile di interessi vitali in giuoco, senza che siano compromesse le basi dell'esistenza, non soltanto attuale, ma futura, di una almeno delle collettività belligeranti.

La guerra è ad ogni modo un paradosso, non solo perchè implica una crisi totale dei valori protetti, e ne mette in forse l'esistenza nel tempo stesso che mira ad assicurarli più validamente; ma anche perchè chi ricorre alla guerra contro gli altri, giustifica la guerra degli altri contro se stesso; chi prevale con la forza deve anche attendersi di potere una volta soccombere alla forza. Gli è per questo che una guerra ne genera un'altra, mentre anche nelle relazioni internazionali il vincolo della pace fra Stati che si giudichino reciprocamente eguali, può rendere più fruttuosa la naturale solidarietà degl'interessi materiali e morali dei popoli. La massima della guerra elevata a principio conduce fatalmente al *bellum omnium contra omnes,* ancora una volta a una violazione della legge dell'economia della vita, cioè alla intrinseca contradizione più volte notata, che il male, cioè il danno, elevato a norma universale, distrugge se stesso.

Come di fronte a ogni infrazione della morale

economica, così non v'è dunque da esitare nella scelta fra l'affermazione violenta degl'interessi di un popolo a danno degli altri, e il rispetto solidale dei diritti di tutti, ancorchè con eque limitazioni e rinunzie. All'opzione pacifica sospingerà non solo l'esperienza dolorosissima delle guerre di sterminio fra popoli egualmente civili; ma anche la possibilità di costituire un vincolo fra tutti gli Stati civili contrario alla pratica della guerra e capace di svilupparsi con autorità proporzionata all'utilità; e l'esperienza che lo sviluppo solidale degli interessi esistenziali da popolo a popolo li assicura più che un regime di periodiche distruzioni emulative.

Ma la guerra è un paradosso anche per una terza ragione. Lo si è detto. Essa distrugge per conservare, e si fonda sopra un calcolo più o meno approssimativo di sacrifici da sostenere e di utilità maggiori da conseguire, contando su una proporzione vantaggiosa fra danni e compensi, distruzioni e acquisti. Se non che per le vite che essa avrà distrutto, per i valori che essa avrà annullati il sacrificio non è *relativo*, ma *assoluto*.

Esamineremo meglio, trattando del problema morale personale, il problema del sacrificio e dell'eroismo. Qui accenniamo, che qualora l'individuo fosse veramente individuo, un atomo fra atomi, il suo sacrificio per la collettività sarebbe impossibile e assurdo. Il sacrificio delle singole vite alla vita del tutto, sia esso il gruppo, la nazione,

lo Stato, significa che queste superiori entità sono una più grande realtà e costituiscono un *continuo superiore* rispetto a tutti i soggetti particolari che li compongono. Che poi il singolo volenterosamente s'immoli all'*idea del tutto*, vuol dire che questa vive in lui con una forza e un valore che trascendono ogni considerazione individuale. Quanto più, anzi, l'idea del tutto vive nei singoli ed è capace di assorbire e disciplinare tutte le altre loro valutazioni, tanto più il sacrificio individuale diviene facile e pronto. Ma ciò non toglie, anzi aggrava le differenze tra persona e persona, poichè la guerra trae seco la distruzione assoluta e irreparabile delle vite più generose, e in ogni caso di una parte sempre inestimabile e insurrogabile del prezioso patrimonio di vite confidato alla tutela dello Stato, e ha per effetto, in qualsiasi circostanza, una ripartizione fatalmente ineguale dei sacrifici attuali e dei benefici postumi.

Ancora un'ultima considerazione noi faremo sui conflitti armati fra le genti.

Riducendo la misura dei diritti e dei valori dei popoli alla reciproca capacità di distruggersi, si alterano e sconvolgono di qua e di là di ciascuna frontiera, tutte le diverse gerarchie faticosamente innalzate e sostenute dei valori umani. I quali, come presto vedremo, non son tutti biologici, anzi! La vita si avvalora nel mondo umano sempre più in senso spirituale, superfisiologico. La edificazione dei valori spirituali nella umana personalità, è

lenta, ardua, penosa; la loro demolizione nel loro sostrato biologico facilissima, possibile a ogni passo. Or nè la forza fisica, nè tutta la meccanica e dinamica della distruzione, benchè impegnino in alto grado le energie anche morali dei popoli, stanno in diretta proporzione coi valori spirituali a volta a volta prodotti e distrutti.

Certo una guerra odierna non si combatte senza un rigoglioso sviluppo di nobilissime disposizioni all'abnegazione, alla fedeltà, all'obbedienza, al dovere, al sacrificio; ma deve anche mobilitare nelle grandi masse, cioè in grandi *medie umane* gli istinti sanguinari, tutti i sentimenti dissociatici di odio e di vendetta, le più spregiudicate disposizioni alla violenza e alla strage. E d'altronde l'istinto della propria conservazione limita grandemente la libertà di scelta. In ogni caso non l'uomo più civile può uccidere un altro uomo, se la belva ancestrale non risorga in lui. Anche rispetto a tutti i valori spirituali che annulla o devasta o deforma, la guerra comporta adunque un passivo di perdite certe. La guerra, notava Kant, non nuoce tanto per gli uomini che uccide, quanto per quelli che rende malvagi.

Infine, riducendo la misura dei valori dei popoli alla forza, non è certo che debba vincere sempre *il migliore*, quello che abbia attinti i più alti valori umani. Orazio riconosceva che la Grecia vinta aveva conquistato i vincitori; e Nietzsche ammoniva la Germania del '70, che le armi tede-

sche non avevano vinto la civiltà francese.

Comunque la guerra rimane una tragica e ineluttabile necessità finchè non si sia riusciti a proteggere le relazioni tra i popoli con un diritto munito di sufficienti sanzioni. La guerra o cesserà una volta per tutti i popoli, a cominciare dai più civili, o non cesserà mai.

120. — Lo Stato, presidiando l'economia della vita, le riconosce un valore assoluto. Egli prende la vita come dato di fatto, come realtà biologica, nelle sue manifestazioni visibili e tangibili, coi suoi bisogni elementari ed esistenziali e ad essa volge le sue cure più delicate, la sua tutela più vigorosa. Anche nello apprezzamento dell'eroismo lo Stato non ha occhi se non per ciò che giovi alla vita, anzi alla vita collettiva. Ogni altro eroismo, per esempio di una portata strettamente interiore, personale, gli sfugge.

Ma la vita umana va oltre il limite della semplice economia.

Nella vita, abbiamo visto, si creano valori nuovi, valori specificamente umani, religiosi, morali, intellettuali, poetici, artistici. Funzione della vita, questi valori, come ogni atto creativo, ricreano e trasfigurano la vita.

Le collettività storiche vissero alle origini, s'è detto, di scarsi e immobili valori uniformi per tutti e per lunga serie di generazioni. La solidarietà nei valori implicava allora, *a fortiori*, la solidarietà

nell'economia della vita. Epperò per moltissimi secoli quest'ultima si svolse sotto la protezione di valori religiosi, morali ecc.

Quando la difesa dell'economia vitale nell'àmbito d'un data società potè essere organizzata e assicurata definitivamente e perentoriamente sotto la tutela del diritto, la solidarietà nei valori spirituali diventò superflua al fine dell'economia biologica, e assunse più liberi orientamenti e contenuti e, per naturale conseguenza, indirizzi particolaristici, mentre la tutela della vita, sottratta alla impostale solidarietà con valori spirituali determinati, è divenuta sempre più universale, impersonale, *tecnica.*

La vita dello spirito si analizza in mille direzioni nuove e diverse; la funzione del diritto si allarga e irrigidisce in schemi di più in più uniformi, tecnicamente congegnati, amministrati e imposti. Chiunque può constatare, che, mentre la più ricca e irriducibile varietà domina oramai nel mondo delle valutazioni spirituali, le legislazioni dei popoli più progrediti si fanno sempre più similari fra loro, suffragate da una comune morale, quella medesima che noi abbiamo definito *morale economica.*

Evvi in altri termini un sincretismo etico-giuridico universale, che protegge e coltiva l'economia umana, per se stessa, e si svolge parallelamente al crescente differenziarsi della vita spirituale. Anzi questo secondo processo non si accentua, nè assume l'odierna importanza, se non quando da un lato

l'economia della vita è assicurata indipendentemente da ogni valutazione spirituale particolare, e in più il diritto viene assicurando il rispetto di ogni sviluppo indipendente della vita dello spirito.

Lo Stato non protegge soltanto la vita, ma direttamente l'economia biologica, indirettamente tutti i valori che la vita medesima può assumere e creare nel mondo umano.

Non per altro motivo gli Stati moderni si interessano alla vita etica, religiosa, scientifica, artistica, pur lasciandone libera ogni direzione compatibile col sistema fondamentale.

Nella vita dei valori spirituali la neutralità dello Stato non vuol dire indifferenza. Il lato triviale della laicità è di commettere questo equivoco. Lo Stato provvede a che le basi della coltura spirituale in ogni senso ammesso siano egualmente garantite e rispettate; favorisce anzi nel modo più generoso e imparziale il libero incremento della vita dei valori; veglia a che le leggi dell'economia della vita umana non siano per alcuna ragione violate e non si oppone ai liberi sviluppi spirituali, se non in quanto possano venire in conflitto coi postulati della economia della vita associata.

Come ciò sia possibile e fattibile caso per caso non può prevedersi in termini generali: pretendere di dirlo equivarrebbe a sostituirsi alla storia e all'azione politica dei singoli Stati nel continuo mutare delle circostanze.

In verità si troverebbe assai imbarazzato quello

Stato nel cui seno prevalessero talmente le tendenze ascetiche, da produrre per es. un aborrimento universale dalle nozze. È più facile allo Stato di trascinare un uomo a farsi uccidere in guerra, che indurlo al matrimonio e alla prolificazione. Qui tocchiamo un limite del pubblico potere rispetto all'incoercibile e insostituibile iniziativa personale. Ma su questo argomento torneremo più avanti.

121. — Noi possiamo concepire interamente compiuta l'evoluzione della morale economica, del diritto, della politica sociale e intersociale.

Possiamo immaginare per es. tutti gli uomini medesimamente convinti del profondo errore di violare i precetti di una etica utilitaria, che impone solo virtù conformi alla natura e ai bisogni naturali del vivere, virtù fruttuose di benefici per tutti e per ciascuno; convinti dell'assurdo di preferire il male che distrugge o fa inaridire le fonti della vita e che renderebbe impossibile, se non fosse strenuamente combattuto, ogni ulteriore sviluppo umano, in qualsivoglia direzione biologica e spirituale.

Possiamo anche raffigurarci raggiunta la prosperità generale dei popoli, che abbiano definitivamente optato per la *vita nell'ordine*, e fatto causa solidale con le leggi, con tutti gl'istituti sociali e politici escogitati o escogitabili a presidio del benessere generale.

Possiamo infine pensare abolita ogni ingiustizia sociale e ogni guerra tra i popoli, e la solidarietà mondiale elevata a principio, rispettata e attuata nella massima misura ognora consentita; qualsiasi vita umana, di persone, o di gruppi, resa sicura e prospera nella pace del diritto e delle coscienze.

Un tale ordinamento è pensabile senza contradizione. E nondimeno tutto questo grandioso sviluppo dell'utilitarismo solidale e della solidarietà utilitaria, senza più vizi, ma anche senza più sacrifici nè eroismi, lascerebbe ancora intatto e insoluto, malgrado l'immenso progresso umano, il vero problema morale, anzi ne ingigantirebbe proporzionatamente l'importanza.

Noi abbiamo già definito questo problema come quello dell'« impiego cosciente e volontario della vita, in funzione di un ideale unitario di essa ».

L'impiego della vita suppone la vita come fatto biologico. E ad assicurare questo concorrono e concorreranno sempre più armonicamente la morale economica, il diritto, la politica. Resta il problema dell'impiego della vita, cioè il vero problema morale. Questo problema s'identifica con quello del contenuto spirituale, dell'ideale prescelto e dello stile morale adottato, del più alto fine e destino della vita umana; e comporta oramai soluzioni varie, di più in più libere. La quale libertà viene riconosciuta e persino garantita dalle società civili e dallo Stato, e tanto più largamente, quanto più severa, uniforme e ineccepibile si fa la tutela etico-giuridica della vita. Si direbbe quasi

che questa tutela abbia per iscopo il massimo e più svariato arricchimento di valori spirituali del mondo umano. Sorge così quella morale che noi abbiamo proposto di chiamare *elettiva* (1), perchè l'ideale e le norme corrispondenti debbono la loro esistenza e il loro prestigio a una scelta, a una valutazione, a un atto creativo della personalità.

Mentre la morale economica ha per principio fondamentale il *valore assoluto della vita*, la morale elettiva si fonda sul *valore assoluto dell'ideale*, cui la vita dovrà subordinarsi nella totalità delle sue relazioni. La dimostrazione delle norme utilitarie è facile, evidente, sperimentale per tutti: tutto il passato umano, tutta la storia dell'evoluzione sociale parla in loro favore. La dimostrazione dell'ideale è sempre incompiuta: essa si appella all'avvenire, richiede un atto di fede, si appoggia a una mistica, implica un rischio, ancorchè in taluni casi, un bel rischio, **καλός κίνδυνος**, come lo disse Platone. I comandi della morale economica sono necessari e universali; quelli della morale elettiva non vigono che per coloro che ne accettano l'ideale fondamentale; sono condizionati e particolari. La morale economica si propaga per le vie facilmente persuasive dell'interesse, dell'utilità, dell'egoismo beninteso e si afferma trionfalmente per le vie del diritto e degl'interventi di più in più imperiosi dello Stato, sovrano assoluto nell'ammi-

---

(1) Cfr. Gravia Levia. *La morale economica e la morale del sacrificio*, 1914; 2ª ed., 1942 (vol. XI).

nistrare l'economia della vita associata. La morale elettiva si diffonde per libere adesioni, per liberi consensi, per le vie di una socialità egualmente elettiva, sulla quale lo Stato non ha un potere diretto. L'utilità biologica non consente sacrifici assoluti, ma solo relativi, o al più sacrifici assoluti per l'individuo, ma non mai per la specie o per l'ente sociale e politico, ecc... L'ideale solo può comandare alla vita il sacrificio assoluto di se stessa, senza compensi empirici.

122. — Tra la morale *economica* e la morale *elettiva* sono possibili dei conflitti.

E tacciamo di quelli che dipendevano dalla pretesa dello Stato di propagare a viva forza un particolare sistema d'intuizioni e valori spirituali, per esempio religiosi, servendosi della propria autorità e dei propri poteri come strumenti di persecuzione e di dominio sulle coscienze. Siffatte pretese si possono oramai considerare come tramontate per sempre.

Vogliamo invece accennare ai conflitti intrinseci fra i due tipi di vita concepibili in base alla morale economica e alla morale elettiva. L'economia della vita richiede, come notammo, la pratica di certe virtù, ma solamente di virtù utili: la temperanza, la prudenza, la fortezza, ecc. È nello spirito di questa morale il presidio della salute, la lotta contro le passioni, l'equilibrio fra i bisogni e il loro soddisfacimento, in una parola l'elenco di tutti

quei *doveri verso se stessi*, che suol essere ripetuto perentoriamente e identicamente di manuale in manuale.

E nondimeno tutto quel che di grande e di buono e di bello è stato fatto al mondo, in religione, in morale, in politica, nelle scienze, nelle arti, financo nelle industrie, è stato frutto di grandi passioni; opera di spiriti magnanimi, che nelle loro generose imprese dimenticano se stessi e ogni misura, ogni ragguaglio, ogni prudenza, lasciandovi talvolta persino la vita.

È nello spirito della morale economica la conservazione del proprio io, la procreazione, anzi l'eugenia, la vita laboriosa, ma in regola con l'igiene, ecc. La vita dell'ideale trascende invece ogni calcolo di pratica utilità, implica, occorrendo, il sacrificio di ogni personale attaccamento, in dati casi il celibato, la mortificazione di ogni desiderio o bisogno, ecc.

Se presentiamo la medesima tabella di doveri verso se stessi all'egoista benpensante, che si uniforma già spontaneamente e per istinto a tutti i precetti dell'utilità individuale e universale, e all'eroe; il primo le farà con un sorriso malizioso un'accoglienza onesta e lieta; il secondo vi getterà sopra uno sguardo fugace e sdegnoso. E noi ammireremo quest'ultimo e gli decreteremo i massimi onori.

Se vi sia una legge, e quale essa sia, che produca l'ineguale e mutevole distribuzione dell'eroismo

nel mondo umano, o quelle alternative di eroismo e di economia, che di solito si notano nella storia dei popoli, ci è ignoto. Certo è che l'egoismo, che non nuoce ad altri, che conserva e accresce il patrimonio vitale, che cerca solidarietà e protezione, e accetta di buon grado, onestamente, comandi e consigli utili, può avere ed ha una importantissima funzione biologica. Esso è di solito l'economia dei deboli. Ma può essere anche l'aspetto con cui si compie una rigorosa ripresa di salute, un ritorno alle fonti sane delle energie vitali e dell'istinto, dopo un periodo più o meno lungo e generale di prevalenza di vocazioni ascetiche o eroiche, di sforzi generosi per l'elevazione spirituale, di dissipazione delle forze che presiedono alla vita della specie. Per lo più il naturalismo e l'egoismo dilagano dopo epoche di intensa religiosità, o di rivoluzioni, cataclismi, guerre catastrofiche, ecc.

Comunque è certo che in queste antitesi si manifesta ancora più evidente il carattere proprio di quei processi etici che noi abbiamo distinti e contrapposti, classificando tutti gli sforzi di conservazione e accrescimento solidale del patrimonio della vita nella morale economica, e ogni sviluppo dell'ideale, quale che sia, nella morale elettiva. La morale del sacrificio assoluto non appartiene che a quest'ultima.

123. — Altri conflitti sono egualmente possibili tra le determinanti *sociali* e *politiche* della condot-

ta e la morale *elettiva*. Lo Stato non lascia altra alternativa alla personalità che: o la vita nell'ordine, codificato nelle sue leggi e nei suoi comandi, o la ribellione con tutte le conseguenze, naturali, morali e giuridiche, di una condotta *ex lege*. La libertà spirituale implica invece la possibilità d'infinite direzioni di vita tutte positivamente buone, tutte recanti nel proprio sistema la propria legge del bene e del male.

Stando così le cose, o le direzioni spirituali della vita non contravvengono, per se stesse, ai principi dell'ordine etico-giuridico-politico, e sono sovranamente libere; o vi contrastano, e allora la supremazia teorica rimane allo Stato; in pratica la personalità conserva l'alternativa tra sottomettersi o subire il danno della rivolta e celebrare con questa e nell'accettazione del danno la propria libertà e i propri valori.

Lo Stato può, è vero, comandare a un asceta di uccidere per la pubblica salute, ma l'asceta può anche farsi uccidere per non uccidere, confessare nel martirio la propria idea. La vittoria spirituale rimane a lui.

Per questa profonda ragione, quante volte si tratti di imprese collettive che richiedano una larga messe di sacrifici assoluti, di eroismi, lo Stato non può non appellarsi al libero concorso delle forze morali, di per sè incoercibili e insurrogabili. Senza disposizioni spontanee e generali ad affermare un comune ideale a prezzo di sangue, qual-

siasi comando dello Stato in favore di quell'ideale cade nel vuoto. Viceversa nessuno Stato resiste alla pressione di un ideale, quando tutti i cittadini sian pronti a pagarlo con la propria vita.

Ripetiamo, se l'individuo, fosse un vero individuo, un atomo umano fra atomi umani, senza capacità di vivere in sè la vita collettiva, di vivere come propria l'idea del tutto sociale e politico in un sistema di valori superindividuali; il problema delle relazioni fra lo Stato e l'individuo, cioè fra la *necessità*, rappresentata dall'ordine giuridico e dall'egoismo del gruppo sociale, e l'intima *libertà spirituale* della personalità, sarebbe insolubile.

Ma la società è nell'individuo; la vita collettiva è anche una funzione della personalità, le sue leggi son leggi di tutti e di ciascuno, il grandioso processo unitario di economia umana che lo Stato difende e governa è il presupposto logico e naturale di ciascun processo, variamente differenziato, che crea negl'individui nuovi valori umani. Questi stessi nuovi valori, per il bisogno irresistibile di socialità, che è insito in ogni singola vita, tendono a propagarsi socialmente, forse a trionfare nell'universale delle coscienze, e perchè no? a prevalere sulle direttive stesse dello Stato. Ecco perchè lo Stato, pur trepidando e lottando, può confidare nella libertà della personalità, invocarne ogni appoggio, fondarvisi nelle grandi ore della storia. La personalità può esser sede di conflitti transitori anche tragici, ma finisce coll'essere dominata da

necessità superindividuali, per la sua stessa costituzione biologica, psichica e morale.

Non invano tutti i comandi dello Stato, positivi o proibitivi o potestativi, lasciano intatta l'autonomia della personalità, che rimane in definitiva l'arbitra vera e responsabile delle umane sorti in se stessa e nel mondo.

Ad essa volgeremo oramai le nostre analisi.

Capitolo secondo

IL PROBLEMA MORALE PERSONALE

124. — Quando noi consideriamo il problema etico, il problema, cioè, della *scelta* cosciente e volontaria dei modi della vita, sotto l'aspetto sociale, tutto si semplifica. La meravigliosa concordanza di tutte le morali storiche e di tutte le legislazioni positive nei loro principi e canoni fondamentali, rivela infatti l'intrinseca identità dei processi etici sociali, animati tutti da un medesmo fine, dominati tutti da una medesima legge. *Agisci secondo princìpi universali*, vuol dire sostanzialmente: agisci per un fine unico universalmente accettato o accettabile.

Or un fine nel quale tutti indistintamente debbono convenire , e tutti i sistemi sociali etico-giuridici in realtà convengono, è il *valore assoluto della vita*. Persino gli asceti, e tutti coloro che considerano questa esistenza come un transito e una preparazione, e riducono l'attività a un tirocinio per una seconda vita dopo morte; o chiunque altro

viva la vita non per se stessa, ma per un fine qualsiasi; deve ammettere il valore assoluto della vita, come fondamento degli stessi valori umani e superumani, empirici e metempirici, ch'ei vuol creare o conquistare.

Si può anzi constatare, che la valutazione della vita, in quanto fatto fisiologico, è in progressivo aumento a misura che s'accresce e innalza l'avvaloramento della vita in quanto fatto spirituale. Non è forse universalmente cresciuto con la civiltà il pregio della vita e il pathos della morte? non si fa sempre più squisito il sentimento del possesso della propria vita sino all'ultimo respiro? non diviene sempre più trepido il rispetto per la vita altrui, l'anelito verso la realtà di ogni essere amato, sino all'attimo nell'attimo? e non diventa ognora più vivace l'aborrimento, il ribrezzo, verso ogni compressione e distruzione della vita, a chiunque essa appartenga, cosicchè v'è tripudio ovunque una vita nasca, e pianto ovunque una vita si spenga; gioia se la vita scorra con sano impeto, e dolore s'essa languisca e si perda?

Si può contrapporre a tutto ciò il fatto del *suicidio*. Ma il suicidio o è una svalutazione contradittoria della vita, perchè se la vita non vale la pena d'esser vissuta, la morte deve valere meno ancora; oppure è un abbandono della vita per l'impossibilità di viverla nel modo voluto e anche in tal caso è un atto contradittorio, che rifiuta la vita per amore della vita; in ogni caso è un gesto di ec-

cezione, senza alcuna pretesa d'ispirare massime universali.

Le collettività sono eminentemente conservatrici.

L'economia della vita umana è dunque il fine veramente universale, da cui si deducono tutte le norme morali e giuridiche e tutte le funzioni dello Stato, con assoluto rigore, con inflessibile necessità, con perfetta evidenza. Nel problema dell'impiego della vita umana comincia invece il particolarismo etico, religioso, e in largo senso spirituale.

125. — Mentre, osservato sotto l'aspetto sociale, il processo etico offre un quadro semplice, chiaro, armonico, dai tratti regolari e uniformi, facilmente e universalmente riconoscibili, sotto qualsiasi diversa fisonomia storica e locale; sotto l'aspetto personale invece l'autonomia incoercibile e irriducibile della spiritualità nella creazione dei valori particolari della vita che si distaccano, pur senza contradirvi, dal valore fondamentale comune a tutti i valori, rende immensamente varia, mutevole imprevedibile l'esperienza morale personale. E questa rimane particolaristica, e lo diviene anzi sempre più; malgrado tutti gli sforzi verso l'unificazione, dovuti all'istinto compensatore di socialità, istinto omnipresente nella vita dei valori e fin nelle valutazioni massimamente originali; anzi forse in queste a preferenza, in ragione della loro medesima novità e originalità.

Veniamo così ricondotti allo studio della personalità, soggetto autonomo della vita morale, unità umana necessariamente sociale, eppure sede di processi molteplici e disparati essenzialmente e originalmente personali, anche nella loro conformità esteriore con altri processi, quali che siano. Infatti, possiamo socializzare quanto vogliamo la personalità, ciascuna deve risolvere da sè ora per ora il proprio problema morale. Noi nasciamo soli e moriamo soli.

126. — Se i processi sociali e i personali non si svolgessero entrambi nell'intimità del soggetto, non potrebbero in alcun modo interferire fra loro, sia nel senso dell'accordo, e sia nel senso del conflitto. I comandi sociali costituiscono un momento importantissimo dell'evoluzione morale personale, un vasto sistema *regolativo*, uniforme e costante per tutti i soggetti, ma il processo etico personale che vi s'innesta, va oltre, è più complicato e più ricco: è *il fatto morale integrale*.

Nella singola personalità evvi una superstruttura di concetti (funzioni costanti) morali universali, risultato di una secolare elaborazione collettiva (analoga alla formazione del linguaggio, al quale presiede anche un *coscienza linguistica* comune a tutti i soggetti e in continua evoluzione, simile per molti versi alla coscienza morale). Questi concetti, ancorchè penetrino e si profondino nel più intimo travaglio della soggettività, vivono la vita quasi im-

personale, anonima, uniforme, coerente dei concetti generali; e maturano, secondo la propria logica (logica di rapporti formali e logica di valore), un proprio sviluppo per successive deduzioni e applicazioni, con successive ricostituzioni delle premesse, rettificazioni delle conseguenze, ecc. Essi concetti ineriscono, con la loro azione coordinatrice e normativa, nel fondo oceanico della personalità, però con troppo varia fortuna, perchè possano tenere il governo assoluto e perenne di essa.

Ma quando pure un tal governo riuscissero a conseguire e a conservare, rimarrebbe ancor sempre alla personalità il compito e la responsabilità del più grave problema da risolvere, cioè il problema della *scelta*, in concreto, caso per caso, momento per momento, dei propri modi coscienti e volontari di essere e di agire. Questo problema e minentemente personale è il vero problema morale, sfingesco nella sua piena determinatezza e immensa complessità .

Nella soluzione del problema sociale operano i concetti generali col loro facile ed agile dinamismo deduttivo; verso la soluzione del problema personale urge la vita nella pienezza dei suoi fattori noti e ignoti, razionali e irrazionali, evidenti nella coscienza e nascosti nelle più oscure pieghe della soggettività, legati a una condizionalità predeterminata inesauribile all'analisi, e protesi verso un continuo sforzo di sintesi costruttiva, necessariamente nuova, anche se soltanto rinnovata.

127. — Il problema delle *scelte* è particolarmente critico, perchè vi entrano in contatto, da un lato, l'unità di fatto del soggetto fondamentale, nelle sintesi del quale tutta l'esperienza s'integra e unifica; e, d'altro lato, la molteplicità e discontinuità degli stati d'interesse e dei sistemi di valori, che la personalità può risentire e vivere in se medesima, nel momento della scelta e nei momenti successivi.

Se la personalità non fosse in se stessa una collettività pluricentrica, o se la molteplicità dei centri o soggetti subalterni in essa non dovesse contendere per la propria realtà sopra un teatro unico, qual'è l'unità d'insieme del soggetto; il problema delle scelte non esisterebbe o non assumerebbe quella possente drammaticità che lo caratterizza nello spirito umano.

Invece, analizzando la forma e funzionalità delle sintesi soggettive, espressione di una presumibile loro unità fondamentale, noi siamo stati indotti a pensare a uno sfondo trascendentale, a un io inacessibile, soggetto del soggetto o dei soggetti, il quale opererebbe in ogni attività *elettiva* e *selettiva*, rivelandosi nell'esperienza cosciente solo a processo compiuto. D'altra parte, attentamente considerata, l'apparente unità del sistema della vita si dirompe in una moltitudine discontinua e solo imperfettamente coordinata di processi, tendenti ciascuno a costituire, per via delle più complicate

genealogie, centri di associazione, campi d'interesse, sistemi di valori e di norme, ecc.; e ciò in base ad attività operanti per la massima parte oltre la soglia della consapevolezza, in sfere della subbiettività che sfuggono al controllo e alla disciplina dell'autocoscienza o che risentono l'influsso del pensiero in modo coperto e imprevedibile, e a scadenza più o meno lunga.

L'irriducibile molteplicità attuale che preme sull'unità della sintesi, onde ogni scelta emerge, condiziona il problema e determina la crisi. Ogni scelta involge in modo latente o patente un conflitto. Quando poi la scelta deve aver luogo fra valori che che si escludono reciprocamente, eppure sono *egualmente* giustificati e possibili, allora il conflitto assume, nella sua cruda alternativa, la figura logica e psicologica di una *antinomia pratica.*

128. — Le *antinomie pratiche*, conflitti di scelta fra valori egualmente giustificati e possibili, sono oggettivamente e soggettivamente condizionate: oggettivamente per riguardo ai diversi campi d'interesse e di valore che entrano direttamente in conflitto; soggettivamente per riguardo all'intimo procedimento con cui la crisi si pone, si risolve e risorge.

Considereremo prima le condizioni oggettive e poi le soggettive, osservando subito ch'esse ricorrono sempre congiuntamente, tutte con ciascuna.

129. — Immaginare che tra i diversi campi d'interesse e sistemi di valori capaci di possedere la personalità e di dare un senso e uno scopo alla vita, esista una specie di armonia prestabilita o si possa fondare tale un intrinseco accordo che la realtà dell'uno conferisca alla realtà dell'altro e la promuova, è errore profondo.

Basti per convincersene guardare l'intero decorso di ciascuna vita. Ciascuna personalità non attua che un frammento di se stessa, più o meno gravemente mutilato. Ciascuna vita ha dovuto abbandonare per via una parte, la maggiore, delle proprie attitudini, vocazioni, aspirazioni; ha dovuto amputare più volte se medesima prima di adagiarsi in un assetto riposante se non rassegnato, e non mai definitivo. E non è raro il caso che il soggetto ignori di qual vita sia stato e sia ancora suscettibile, e che solo delle circostanze occasionali rivelino tardivamente delle potenzialità a chi le possedeva senza saperlo; mentre tal'altra volta una disposizione si è dichiarata al primo vertiginoso contatto con la realtà in modo da soverchiare tutte le altre, forse altrettanto fondamentali, se non altrettanto evidenti, e da toglier loro l'adito a seriamente manifestarsi col favore delle circostanze.

L'armonia dei sistemi di valore che la personalità può realizzare in sè è adunque un mito.

Il mondo umano vive in confuso una tumultuaria e frammentaria vita di valori; sente oscuramen-

te le opposizioni intime e i contrasti violenti, parte dovuti al vario preponderare di questo o quell'elemento costituivo e fondamentale della personalità; parte all'ispirazione di questo o quell'interno consorziarsi di principî, idee, suggestioni, tendenze, reliquati di tutta la storia umana stratificati in vario ordine nelle coscienze; parte all'azione espansiva delle diverse cerchie d'influenze sociali, ciascuna delle quali è capace di assorbire completamente la personalità, laddove questa dovrebbe e vorrebbe dispensarsi con pari vigore in tutte; ecc.

La riflessione teorica ha appena sfiorato il problema delle scelte. Essa si è limitata a una sola e incerta distinzione fra bene e male. Ma noi abbiamo visto che, pur rigettando, al di là delle frontiere custodite dall'ordine etico-giuridico, il male, negazione della vita, nell'aborrimento del quale tutti possono consentire; rimane, al di qua di quei confini, una molteplicità indefinita e indefinibile di direzioni di vita, di tavole di valori morali, tendenti a diversi sviluppi egualmente positivi e legittimi della realtà umana.

L'esperienza del male che nega e distrugge la vita e i suoi beni, è stata la prima a farsi. Ma l'esperienza del bene è ancor sempre da fare e da rifare. Noi sappiamo già da Platone che v'è un'intrinseca armonia fra il vero, il bello e il buono: solo che resta a dire il più; a stabilire, cioè, caso per caso che è vero, che è bello, e che è buono.

130. — Cerchiamo di guardare bene in fondo alle antinomie pratiche nel loro aspetto oggettivo.

È comunemente attribuita alla estrema limitatezza delle forze umane l'impossibilità di ognuno di far tutto: *non omnis omnia.* Pure questa naturale deficienza individuale potrebbe corrispondere a un principio di economia generale delle umane energie, quando l'opera morale di ciascun individuo si inserisse armonicamente in un'opera sociale a disegno più vasto, come avviene nella vita economica mediante la divisione e l'associazione del lavoro. Ma neppure nella economia della ricchezza si crede oggi alle famose « armonie economiche » (Bastiat). L'armonia fra le varie attività produttrici della ricchezza può stabilirsi, ma non esiste necessariamente, che anzi è continuamente rotta dallo sviluppo anarchico delle iniziative e della concorrenza. E così pure non si nega che il concorso intenzionale e disciplinato di molti in un'opera morale comune moltiplichi gli effetti utili; ma l'unità di fine etico della vita umana, quell'unità che sola potrebbe fondare un'armonia sociale effettiva, stabile e feconda fra le attività pur limitate ma associate di tutti e di ciascuno, non esiste, che parzialmente, e quindi in virtù di una scelta che ne sopprime molte altre.

Come dare a tutti e per tutti i casi un criterio unico e infallibile di scelta? Il tentativo è stato più volte fatto nella storia della filosofia.

Taluno ha preteso, per esempio, di applicare alla vita morale il principio della produzione individualistica della ricchezza: ciascuno provvedendo alla propria personale felicità, come alla propria ricchezza privata, risolverebbe anche il problema della maggiore felicità generale, come risolve già quello della maggiore prosperità nazionale (epicureismo, utilitarismo inglese alla Bentham). Accettato il principio dell'egoismo, il criterio della scelta diventerebbe caso per caso *il piacere* più prossimo, più grande, più durevole, più genuino, più fecondo, più estensibile, ecc. Se non che, non tutti debbono volere necessariamente come fine supremo la felicità; pur volendola non è possibile a chicchessia di tagliare i propri nessi sociali a tal punto da far dipendere ogni scelta dalla previsione del proprio maggior piacere soltanto; e infine una volta rotta la relazione immediata fra la volontà di godere e il godimento, e imposta una comparazione preventiva fra piacere e piacere, la scelta verrebbe a dipendere da una meditazione inesauribile, non disgiunta, in nessun caso, dal rischio di sceglier male.

Altri ha creduto di dare come criterio unico e universale di scelta l'opposto, l'*altruismo*: fare costantemente il bene degli altri, *vivre pour autrui* (Comte). Or non insistendo neppure sulla comica impossibilità di una situazione universale, in cui tutti vogliano dare e nessuno ricevere, oppure in cui ognuno, ricevendo tutto dagli altri, sarebbe

garantito del proprio tanto quanto in un regime di perfetto egoismo; rimane caso per caso a risolvere l'insolubile problema di sapere che cosa formi davvero il bene degli altri. Finchè si tratta di non ledere alcuno, lo abbiamo visto, la scelta è facile; ma quando si pensi a giovare, in modo positivo, è già estremamente incerto di sapere che cosa, in concreto, giovi a noi stessi, perchè si possa decidere con tranquilla coscienza che cosa giovi effettivamente agli altri. Si rifletta, per esempio, quante volte, l'amore più appassionato e disinteressato non arreca infelicità e sventura alla persona amata.

Quel che abbiamo detto di questi criteri, può dirsi, *mutatis mutandis*, di tutti gli altri, comunque orientati, che pretendano di risolvere il problema delle scelte d'un tratto solo, per tutti e per ciascuno, in termini che siano a un tempo massimamente e individuali e universali.

Nè in base a una regola formale (lo abbiamo visto esaminando la legge di Kant), nè sulla scorta di un fine proposto uniformemente all'universale degli uomini, è possibile di stabilire un criterio di scelta unico per tutti gl'individui e per tutti i casi. La regola formale quanto più è universale tanto meno può tener conto della estrema complicazione delle circostanze subbiettive e obbiettive, cioè dei veri dati del problema, e rimane quindi un'astrazione. D'altra parte l'autonomia della vita dei valori nella personalità compromette qual-

siasi tentativo d'imporre una universale unità di fini e di scelte pratiche corrispondenti. Sicchè il particolarismo della esperienza morale è inevitabile e noi siamo ricondotti a riguardare con nuova ansietà i casi di conflitti di scelta, le *antinomie pratiche*.

131. — Nello stato infantile in cui la nostra disciplina si trova, noi non possiamo che contentarci di cenni vaghi.

L'esperienza del *piacere*, pur con le sue oscillazioni, incertezze, incongruenze, delusioni, stanchezze, riprese, è inesauribile per varietà e tenacia dei relativi desideri. Nessun soggetto vi rinunzia mai definitivamente; per i più essa costituisce lo scopo stesso della vita. Ma chi vi si abbandona, ignora quel che vi ha di *formativo* nella opposta disciplina di valori evolventi di là da ogni ragguaglio e calcolo di piacere e di dolore, cioè nell'esperienza del *dovere*. Nessun soggetto capace di partecipare della vita impersonale, superindividuale di un sistema di valori e di norme, si sottrae al fascino di quest'altra esperienza che eleva lo spirito al disopra dei momenti discontinui della vita e rafforza l'autocoscienza del volere. Per non pochi è il dovere che diviene la legge di tutta la vita. Fra l'esperienza del piacere e l'esperienza del dovere evvi un antagonismo evidente e irriducile.

L'esperienza dell'*egoismo* è antitetica con quella della *simpatia*. Tutti gli accomodamenti e i

compromessi che si possono stabilire fra esse, non riescono a colmare l'abisso che separa la relazione centripeta e quella centrifuga: il riferimento di un determinato stato d'interesse al proprio io o a un altro io, il trasferimento della deliberazione dall'uno all'altro processo deduttivo, che abbiano per premessa il proprio utile e l'altrui danno o il danno proprio e l'utile altrui. La tanto decantata armonia fra doveri verso se stessi e doveri verso gli altri non può risultare che da reciproche rinunzie e da compromessi più o meno opportunistici.

L'esperienza dell'*utilità empirica*, sia propria o di altri, sia particolare o generale, e l'esperienza *mistica* sono anch'esse irriducibili fra loro. Chi vuol vedere nei fatti concreti e nella loro successione storica l'*intera* relazione delle cause e degli effetti, vive altrimenti che colui il quale trasferisca, con un atto di fede, in un dominio trascendente inaccessibile le *vere cause* e i *veri effetti*. Prototipo della prima forma di esperienza è l'attività economica, della seconda la vita religiosa. Forse per questo contrasto il ricco è assomigliato nell'apologo evangelico al cammello che non può passare per la cruna di un ago.

Altra opposizione irriducibile è fra la *conformità sociale* e l'*originalità personale*. Chi vive la qieta vita dei consensi sociali ignora il travaglio di uno svolgimento originale della personalità, ma paga la propria pace a prezzo di una mutilazione,

di una rinunzia talvolta non meno dolorosa. D'altro canto colui che batte nuove vie, deve rinunziare agl'immensi benefici della solidarietà nella vita dei valori socialmente consolidati, dal sistema dei quali si mette risolutamente fuori.

Molti altri conflitti di scelta sono oggettivamente condizionati dal *policoinotismo*, cioè dalla plurisocialità della personalità.

La personalità svolge la propria vita in una molteplicità simultanea di relazioni e sistemi di relazioni sociali, parte necessarie, parte elettive. Fra le prime sono la famiglia di origine, il luogo natìo, la patria, la nazione, lo Stato; fra le altre quelle cui dan luogo le scelte dell'amicizia, dell'amore, della confessione religiosa, del partito politico, della professione, ecc. Or, malgrado i tentativi fatti e che posson sempre farsi, di costituire fra le diverse sfere di attività sociale in cui la personalità è parzialmente impegnata, delle gerarchie di valore stabili e uniformi per tutti, vero è che non solo non esiste un criterio unico di coordinazione e di subordinazione di esse, ma che ciascuna di queste relazioni è capace di assorbire totalmente la personalità ad esclusione delle altre e che spesso si determinano fra esse conflitti di scelta che non possono risolversi, se non col sacrificio di una o più relazioni sociali alle altre. E a non parlare dei doveri verso la Patria, ai quali vengono di solito immolati tutti gli altri sentimenti, interessi, affetti, quante volte la passione poli-

tica, per esempio, non aliena l'animo anche dagli affetti più cari; quante volte ai doveri professionali si sacrificano salute, interessi, famiglia; o i doveri verso la famiglia distolgono da ogni pubblica cura; o l'amore mette la personalità fuori di ogni altra relazione familiare e sociale; o l'amicizia entra in conflitto con altri affetti e doveri egualmente forti e puri; o la coscienza religiosa si oppone all'adempimento di dati doveri, per esempio, politici, anch'essi categorici; o lo spirito di corpo o di partito si oppone al libero svolgimento di ogni altra relazione personale, ecc. Nè per imaginare il conflitto abbiamo bisogno di collocare il bene da una parte e il male dall'altra. Anzi, noi dobbiamo ammettere che tutti codesti diversi fini, proposti caso per caso alla nostra scelta, siano ogni volta egualmente amati e pregiati, i più onesti, i più nobili, i più lodevoli, i più proficui, i più strettamente obbliganti; eppure *inclusio unius est exclusio alterius!* E notevole è poi questo, che tutti gli accennati conflitti e gl'innumerevoli altri che si possono immaginare o verificare, non sono occasionali ed eventuali, ma immanenti e, almeno entro certi limiti, necessari. La personalità, ancorchè non ne abbia chiara coscienza, è irretita nella totalità di queste complicatissime relazioni sociali, a ciascuna delle quali dovrebbe e potrebbe darsi tutta, o prevalentemente, mentre non può che dividersi fra esse inegualmente, senza un criterio definito, qua concedendo, là limitando, ora effondendosi, ora

negandosi, e ora riprendendosi, sempre a furia di compromessi, di opportunismi, e con la subcoscienza di togliere all'un còmpito ciò che di sè è dato all'altro. Tutte le nostre scelte indistintamente sono attraversate da innumerevoli e irriducibili antagonismi, ancorchè non ne abbiamo piena consapevolezza, e le crisi rimangono per lo più latenti e coperte, salvo a esplodere secondo le circostanze in veri e propri conflitti. Tutto il teatro dalle origini fino a noi è sostanziato di conflitti di scelta.

Veder tutto semplice, tutto piano, tutto armonico è segno di piccolezza d'animo prima che di angustia mentale.

132. — Ma dove l'*antinomia pratica* culmina nella sua crisi più tragica è nel conflitto di scelta tra la propria conservazione e il sacrificio assoluto.

In generale, poi che i valori vivono della nostra stessa vita, il *quantum* di questa che noi concediamo loro, piuttosto che ad altri valori, implica un sacrificio parziale, ma nei limiti suoi stessi, data la irrevocabilità della vita, e l'irriversibilità delle scelte compiute, assoluto. Il vero sacrificio assoluto, senza limitazioni nè riserve, l'eroismo, è nondimeno quello che sopprime la nostra stessa esistenza, tutta, che impone cioè l'olocausto della nostra vita. E veramente *supremo* noi abbiamo detto quel valore che può esigere da noi un tal sacrificio. Ma come avviene che un ideale, funzio-

ne della vita, possa esigere di attuarsi a prezzo della vita? La vita è per il soggetto tutta la sua realtà, la realtà delle realtà, la sola vera misura, che il soggetto possiede, della realtà e del valore; come può una funzione dipendente della vita, cioè l'ideale, prevalere sulla vita, cioè sulla propria variabile indipendente; come può un momento della vita assorbire il fondamento della propria realtà e distruggerlo?

La verità, si risponde, è che l'ideale vive di fede, e che la fede nell'ideale garantisce che distruzione non v'è; anzi afferma che l'ideale si farà più ricco, se raccoglierà l'eredità della vita spenta in suo nome. Pure bisogna distinguere. Avviene, non c'è dubbio, che l'ideale battezzato d'umano sangue sopravviva al sacrificio e guadagni storicamente in realtà e valore nella misura dei sacrifici umani per esso compiuti. È quel che insegna, per esempio, il martirologio cristiano. Ma chi compie il sacrificio assoluto, se ha fede nel destino *storico* del proprio ideale, non ne ha la certezza. L'alto richiamo che egli lancia oltre la morte può rimanere inascoltato. Il processo può estinguersi subito dopo, o più o meno rapidamente. Nessun compenso *storico* giustificherebbe allora la perdita di una vita umana, quale che si fosse. Or, se l'effetto utile può venire a mancare, tanto che di fronte a questa ipotesi l'anima eroica si arresta perplessa, ciò vuol dire che il sacrificio, l'eroismo deve trovare in se stesso le proprie condizioni necessarie e sufficien-

ti, la propria legge, senza sostegni estrinseci di carattere empirico.

Invero, finchè rimaniamo sul terreno della storia naturale umana, il sacrificio assoluto non si spiega. La personalità non può uscire fuor di se stessa facendo leva su se stessa. La vita non può negare la vita puntando sulla vita. Bisogna che il fulcro sia fuori del sistema, e non può essere neppure la storia, poichè, l'abbiamo detto or ora, la storia può fallire, lasciando senza effetti l'atto eroico. Dove sarà dunque l'*ubi consistam?*

Sarebbe facile rispondere: nella coscienza religiosa, o in una mistica equivalente. E infatti noi vediamo che popoli e individui che più sentono la certezza dell'al di là sono più facilmente pronti a far getto della vita. E San Paolo ammoniva che la vera vita non è nella carne, ma nello spirito, chè anzi in quella è la morte e in questo la vita. Ma, pur non negando che questa disposizione della coscienza religiosa a svalutare la realtà fenomenica e a preferirle una realtà trascendente, favorisca il sacrificio assoluto, dobbiamo pure obbiettare che codeste disposizioni, rivalutazioni e riflessioni religiose, in quanto si svolgono nello stesso piano della coscienza empirica, sono pur sempre una funzione dipendente della vita, alla stessa stregua di ogni altro sistema di valori e d'ideali. Bisogna quindi che l'atto, che decreta l'auto-distruzione della vita abbia in se stesso gli elementi che lo rendano possibile, indipendentemente non solo da ef-

fetti storici, ma anche da particolari disposizioni dell'animo; tanto vero che queste possono in punto di fatto esserci, senza sospingere all'eroismo; o mancare, senza impedirlo, come in quel tale ateo e implacabile predicatore di egoismo, di cui Victor Hugo narra che morì compiendo in un naufragio quattro salvataggi successivi e venendo a mancare nell'ultimo. Queste considerazioni ci avvicinano all'esame delle condizioni *soggettive* delle antinomie pratiche.

133. — Quando noi pensiamo allo sforzo immane, talvolta titanico, che la personalità deve compiere per far emergere una scelta sul pelago agitato e senza mai riposo, delle antinomie pratiche, il primo tratto soggettivo che ci offre questo drammatico processo è l'*irrazionalità* insanabile di ciascun atto di elezione, ancorchè compiuto nella maggiore luce dell'auto-coscienza. Questo momento irrazionale, per cui ogni atto di elezione è intrinsecamente indimostrabile, dà alle nostre scelte, tutte, la particolare fisonomia di *atti di fede*, o fede nella vita o fede nella storia o fede nell'al di là. L'attività selettiva del soggetto comincia ad esser esclusivista e particolaristica nel momento stesso in cui la più umile valutazione si compone. È questa un'attività non razionale, sebbene animata di una particolare logica interna; la sua funzione principale è creativa, *costituìtiva di realtà*. La valutazione può crescere, svilupparsi in un sistema, con-

cettualizzarsi e disciplinare le esperienze successive; ma anche quando essa ha generato così un solido ideale, la dimostrazione di questo non è mai così completa, così definitiva e inconfutabile, da conferirgli quel carattere di necessità universale e irresistibile, ch'è proprio della razionalità.

L'irrazionalità della scelta apparisce più evidente nel singolare contrasto che esiste fra lo svolgimento, artificiosamente circoscritto, di ciascun processo valutativo e deliberativo, e l'immensa pretesa e responsabilità di cui ciascuna azione umana si grava. Frutto di un'attività volutamente partigiana, risultante di un processo più o meno affrettatamente conchiuso, corollario di una dimostrazione che solo un atto di volontà può accettare come bastevole, momento transeunte di una corsa nel tempo senza pause nè ritorni; l'azione, anche la più lestamente compiuta, implica, più o meno scientemente, una particolare soluzione di tutti gli enigmi del mondo e della vita. Essa dà una sua risposta a tutti i problemi, enuncia una propria interpretazione di tutti i misteri. L'io e il mondo, la loro rispettiva realtà, il loro rispettivo valore e destino, tutte le infinite incognite dell'essere e del divenire, ricevono nell'azione e nella sua intima legge un segno e un senso particolari, s'integrano, per dir così, in una equazione di valori tutti attuali e tutti definiti. Ma poichè le incognite rimangono incognite, queste loro integrazioni successive nelle azioni, si riassorbono tutte, momento per mo-

mento colla medesima problematicità nel fondo misterioso da cui emersero.

Da questa prima constatazione una conseguenza: e cioè la intrinseca *insostenibilità* di ciascuna scelta, se non in virtù dell'intima volontà e legge che l'ha costituita. L'irrazionalità e l'insanabile incongruenza fra quel che l'azione vuol essere e quello che è, debilita tutto quanto il processo, anche nel caso della scelta più appassionatamente amata, ne condiziona la parzialità e precarietà, la rende alla lunga caduca.

Le scelte non si mantengono se non rinnovandosi, ma ciò ripropone a ogni passo il problema ch'ebbe in esse soluzione e che può venire a ogni ripresentazione variamente risolto.

Un altro tratto delle funzioni soggettive nei conflitti di scelta è, in conformità alle leggi che regolano la vita dei valori, l'inibizione, per ogni atto opzionale, delle scelte diverse e contrarie. Scegliere vuol dire rinunziare E poichè ogni scelta è, per quella parte di tempo, cioè di vita, che ha impegnata, irrevocabile, ogni rinunzia è definitiva. Può il soggetto rifare le sue scelte, ma per l'avvenire, non per il passato. Il nostro bene e il nostro male sono eterni! *Quod factum est infectum fieri non potest*. La vita non si ripete. Il soggetto di oggi non è più quello di ieri. Ma poichè ciascuna vita è suscettibile in ciascun momento di innumerevoli opzioni, vivere a un modo è morire in cento altri. Qualunque scelta lascia sempre dei margini inap-

pagati. Nessun impiego della vita esaurisce la vita nelle sue infinite possibilità. Spira su ogni scelta profondamente impegnativa aria di tragedia.

Se ciascuna perdita è irrecuperabile, ciascuna scelta è *revocabile*. Ciò risulta non solo dall'intrinseca insolidità dei singoli processi che alla scelta conducono, ma dalla immanenza, ancorchè latente e nascosta, di tutti gli altri sistemi di valori che la personalità è suscettibile di vivere in sè. Nata dalla lotta, ogni scelta, si mantiene con la lotta. Ecco un'altra condizione soggettiva delle nostre antinomie. Le scelte, s'è detto, non si mantengono che rinnovandosi di continuo. Se non possono esserlo, perdono fatalmente terreno e la catastrofe diventa inevitabile.

Già è rarissimo che una sola scelta domini incontrastata nella personalità. Alle volte si stabiliscono anzi tra i valori dominanti i più curiosi compromessi, che ci appaiono come anomalie, sebbene non rare; vere antinomie viventi: come quando troviamo combinati insieme il banditismo e la generosità, il meretricio e la religiosità, la superiorità dell'intelletto e la perversione degl'istinti. In fondo la personalità non sa rinunziare definitivamente a nulla, assillata da mille desideri e ambizioni che si appoggiano alle sue stesse molteplici e incancellabili potenzialità; sollecita di attuare una soluzione integrale di tutti i suoi probelmi; sempre insoddisfatta di ciascuna soluzione; anelante a rifare, se possibile, la vita cento volte per viverla

intensamente, pienamente secondo tutte le sue possibilità. Il problema di Faust è comunissimo e frequentissimo.

E un altro carattere essenziale contradistingue le funzioni soggettive nelle scelte. Ciascun atto opzionale, una volta emerso faticosamente di fra gli ondeggiamenti degli antagonismi in lizza, vuol essere, massime se armato dell'impalcatura di un concetto, come un ponte ideale lanciato dal momento iniziale ai momenti successivi del soggetto. Ma per il continuo fluire e mutarsi, oltre che delle circostanze ambientali, della stessa personalità, cioè del sistema della vita nella totalità delle relazioni sue, i due estremi del ponte poggiano sopra *due soggettività diverse*, e neppure una volta la scelta si compie nel medesimo soggetto che l'ha fatta. Nelle acque della vita, insegnava Eraclito *l'oscuro*, noi non ci tuffiamo due volte; ma neppure una sola volta, soggiungeva un suo discepolo, poichè, l'acqua nella quale affondiamo i piedi non è la stessa che bagna il capo. Il *tempo* nel mondo interno non è vuota forma, ma vita, e questa è in continua trasmutazione. Or se le scelte abbracciano tempi diversi (com'è di massima evidenza nelle scelte protratte, ma anche, chi ben rifletta, nelle prossime a compiersi), l'incongruenza fra i termini iniziale e i successivi del processo è fatale. Quando pure tutte le nostre volizioni e aspettazioni si compissero con la più esatta precisione e puntualità, noi non ritroveremmo più noi stessi. Non per

altro motivo il fatto compiuto ci sorprende sempre, l'oggetto delle nostre bramosie più cocenti ci delude, perfino quello dei nostri terrori più cocenti ci apparisce diverso, mutato, talvolta irriconoscibile, o non identificabile senza un qualche sforzo. Gli è che noi stessi siamo mutati. A quelli che partendosi dal porto tengono gli occhi volti alla terra, par che la nave stia ferma e la riva si parta, osservava Leopardi.

E un'altra considerazione ci suggerisce questa che precede. Dei due estremi del ponte, il primo poggia nella certezza della realtà presente, l'altro può rimanere sospeso nel vuoto, sull'abisso del nulla, poichè la vita, questo nostro possesso sul quale facciamo di continuo assegnamento, è di una estrema precarietà e può sempre venirci a mancare, ora per ora, sull'istante, per l'assurda brutalità di un caso o per la sua stessa debilità. Di certo non vi ha nella scelta che il mio atto di questo preciso momento; il resto è ipotesi.

E sarebbe un tremendo principio dell'agire umano e una ferrea inesorabile disciplina, se ci abituassimo a considerare ciascuna nostra scelta come *l'ultima*. Tutta la personalità, con la totalità dei suoi fattori e valori, parteciperebbe attivamente alla crisi — costantemente aperta a un sol passo dal limitare della morte — in una gara che non sarebbe forse più un pettegolezzo di appetiti, ma una lotta imponente dei più gagliardi valori uma-

ni sollevati contro la distruzione, contro l'*invano* (1).

134. — Or a che tendono tutte queste nostre riflessioni sulle scelte e sui conflitti di scelte? Forse a una nuova sofistica? a dimostrare forse che il processo onde quelle risultano è illusorio, e che la vita si svolge a caso, senza ordine, nè legge? Questa potrebbe essere una verità, ma non tutta la verità. Poichè accanto alla vita discontinua, amorfa, inconsistente, perpetuamente instabile e insodisfatta, noi vediamo profilarsi in modo netto il disegno di vite che riescono a darsi unità, armonia e stile; noi vediamo la coscienza morale assumere indiscutibilmente un potere di governo razionale sulla vita; il pensiero riuscire a dominare l'organismo; le idee a esercitare un'alta funzione biologica, cioè una funzione di coordinazione e di disciplina sulle tumultuanti e incomposte spinte della pluralità e discontinuità interiore. Il fatto oltrepassa il concetto.

Or quando noi, esplorando scientificamente la realtà in tutte le sue condizioni accessibili e osservabili, giungiamo a conchiusioni assurde, a maggiori oscurità che non fossero nell'esperienza ingenua e volgare; è segno che rimane fuori del campo visivo della coscienza riflessa un qualche

---

(1) Sulle *antinomie pratiche* avevo discorso in uno studio: *Il problema della vita*, compreso nella raccolta di scritti vari: *Gravia Levia*, Roma, 1914, riprodotto qui in appendice.

fattore, una qualche condizione nascosta, irraggiungibile, come tale, dall'analisi.

Le antinomie pratiche, sospinte al massimo rigore, conducono a questa importante conchiusione: l'esperienza morale, forse tutta l'esperienza umana, *non* rivela al pensiero la totalità delle condizioni sue. Per quanto noi investighiamo in ogni senso, e facciamo luce su tutto ciò che riusciamo a sorprendere, la realtà custodisce ancora gelosamente il suo mistero, ci nasconde forse, in una tenebra impenetrabile, la sua più intima genesi e formazione, i suoi più profondi consigli.

Non tutta la realtà è nell'esperienza. Questo ci dice l'esame scientifico più accurato, esaurite le sue più rigorose indagini fra crescenti oscurità e contradizioni, alla presenza di residui imponderabili che ci sfuggono. Altra volta la scienza era invocata a far piena luce su tutto; oggi essa non fa che adunare prove intorno all'esistenza di un mistero inviolabile.

Talune altre poche considerazioni sul problema delle scelte ci faranno ancora meglio intendere fin dove conduca la ricognizione più rigorosa dei limiti del nostro sapere.

135. — Ogni scelta, dicevamo, è un gesto di evocazione alla realtà, un atto creativo. Osserviamo quest'atto in se stesso, indipendentemente dai suoi effetti postumi, storici, i quali o possono riuscire contrari a quelli voluti; o possono mancare

affatto; o possono consistere nell'annullamento stesso della vita, come nel sacrificio assoluto.

Non è dubbio che quest'atto, che noi diciamo creativo nel senso del valore ideale, che esso mira a realizzare, mentre può essere distruttivo nel senso biologico (e lo è sempre rispetto a tutte le altre possibilità soggettive, che rimangono soppresse o vietate), deve contenere in se stesso, l'abbiamo già detto, la propria intima forza e legge.

La scelta è evidentemente un atto di sintesi integrale della più profonda soggettività che la compie, sintesi analoga nel suo aspetto più generale a ogni altra sintesi dell'esperienza, ma comprendente in più una particolare propulsione determinante, orientata verso l'azione. Una siffatta sintesi, analoga forse alle sintesi organiche che dan luogo al fenomeno della vita, riflette in sè l'universo interiore, esprime tutta la personalità, è l'integrazione definita, in una pregnante unità, almeno tendenziale, di infiniti elementi e fattori, discontinui e persino repugnanti fra loro. Le stesse antinomie attestano l'intima unità delle sintesi dell'esperienza, poichè se questa non fosse, neppure le antinomie sarebbero. La pluralità conferma l'unità, la disarmonia l'armonia, la lotta l'accordo possibile.

Chi compie la sintesi unificatrice? Noi abbiamo già accennato a un soggetto del soggetto che rimane il fondamento comune di tutta la esperienza. Di questo soggetto inaccessibile noi constatiamo continuamente le funzioni dipendenti già compiu-

te, non mai il suo intrinseco modo di operare. E un tale soggetto non può non essere partecipe, e forse in modo preponderante, nelle sintesi elettive. Ma ecco intanto che ci rimane fuori dell'esperienza la principale condizione dell'esperienza. Per conoscerla l'esperienza dovrebbe potersi collocare fuori delle condizioni proprie, e cioè fuori di se stessa, la qual cosa è impossibile.

Inoltre: come e dove e quando queste sintesi si compiono? Come può dall'incontro, spesso dall'urto della molteplicità scaturire una integrazione, una superiore unità, capace di dar diritto e torto, di suscitare e deprimere, creare o annullare? Se noi ascoltiamo gl'insegnamenti dei fisiologi, la loro ultima parola è per le localizzazioni cerebrali delle varie attività psichiche, val quanto dire per una specie di distribuzione della vita cosciente in un certo spazio organico. Anzi vi sarebbe persino una discontinuità funzionale fra i diversi centri. L'eminente fisiologo Luciani, al termine del suo trattato di fisiologia umana, così avverte: « la nostra persona non è una *monade*, vale a dire non è indivisibile; la centralizzazione dei metàmeri da cui originariamente deriva l'encefalo, quantunque quasi completa dal punto di vista anatomico, è imperfettissima dal punto di vista fisiologico, come manifestamente è dimostrato dalla moderna dottrina delle localizzazioni cerebrali ». Dunque considerata nello spazio la personalità si presenta come multipla, discontinua, divisibile, incoordinata. E al-

lora l'atto di sintesi non può essere *spaziale*, perchè perderebbe il suo carattere di unità, avrebbe parti distinte o divisibìli, cioè non sarebbe più sintesi.

D'altro lato la tradizione filosofica e psicologica, mentre è contraria ad attribuire estensione fisica al pensiero (lo spazio non può pensare, Cartesio; se il pensiero si compisse nello spazio sarebbe divisibile come questo all'infinito, Leibniz; ecc.) è favorevole ad attribuire al pensiero *durata* (la forma della esperienza interna è il tempo, Kant). E questo modo d'intendere la vita interiore, svolgentesi discorsivamente nel tempo, è comunissima nella scienza contemporanea, nella psicofisica, e finanche nel moderno intuizionismo.

Ma nessuno ha riflettuto che se le sintesi del pensiero si compissero nel tempo, esse avrebbero parti, sarebbero divisibili, nè più nè meno che se si svolgessero nello spazio; in altri termini non costituirebbero più delle sintesi. Il tempo è tanto divisibile all'infinito quanto lo spazio. Inoltre il tempo, in quanto vuota forma, è unidimensionale, mentre i processi interni sono pluriseriali.

Dobbiamo inferirne che le sintesi della soggettività si compiano al di là dello spazio e del tempo? o che la esperienza sia una sintesi integrale di tempo e di spazio? o altrimenti? Certa cosa è che, pur non avendo parti nel senso spaziale e temporale, le sintesi soggettive ineriscono nella natura e nella storia, ne balzano fuori e vi reinfluiscono,

anche se avvertono come un senso di prigionia a dispiegarsi nelle forme stesse della realtà fisica.

Noi non facciamo ipotesi. Ma quest'io sintesi di tutte le antitesi, uno e molteplice, fuori delle leggi dello spazio e nella natura; fuori delle leggi del tempo e nella storia; un punto nell'universo più vasto dell'universo, un momento nella storia che riflette in sè e trascende tutta la storia; ci apparisce ancor più gigantesco e misterioso, nella sua stessa fatuità e incomprensibilità. Ogni suo attimo può dilatarsi di un pathos immenso. Il valore di ogni suo atto può essere infinitesimo o infinito.

136. — Se tutta la realtà fosse nei fenomeni, noi dovremmo, analizzandoli, trovare in essi la totalità delle condizioni necessarie e sufficienti al loro prodursi. Era questa la premessa del positivismo; e fu questa la ragione di tutti i suoi insuccessi. Quanto più ci addentriamo invece nell'analisi dei fatti, tanto più constatiamo che qualche elemento, forse l'essenziale, ci sfugge. Ciò che avviene studiando quel paradosso che è la propagazione del movimento, o analizzando le combinazioni chimiche, o le sintesi organiche, si ripete per le creazioni della vita cosciente. Non per questo la scienza si arresta. Essa deve sospingersi, al contrario, sino all'estremo limite del conoscibile, tentarne in tutte le possibili guise le incognite, ricercarne almeno le funzioni dipendenti di queste; se pure le rimanga vietata la lor diretta e immediata conoscenza.

Il mistero è una condizione permanente della vita; non può quindi non esserlo della scienza. Anzi l'aumento in conoscenza è contrassegnato da un crescente senso del mistero, poichè ci obbliga a una strenua e assidua conciliazione fra l'immediato empirico e il senso trascendente della realtà. Allo stesso modo che un uomo, il quale discenda dalla superficialità delle relazioni abituali al più profondo travaglio di una crisi interiore, ne risale con la doppia coscienza di una maggiore esperienza e di una maggiore oscurità; così l'uman genere, mentre progredisce in sapere, vede moltiplicarsi parallelamente i problemi dello spirito. Vita e scienza sono solidali nello sforzo titanico che l'uomo dura da millenni per acquistare sempre più in sapere e in valore. Nè la vita può disinteressarsi dei progressi tecnici che il sapere scientifico rende possibili; nè la scienza può procedere disgiunta dalla esperienza storica e totale della vita, che si svolge in perenne novità e originalità . La vita è in continua rivelazione di sè a se stessa e una crisi della personalità profondamente vissuta equivale a una scoperta scientifica.

Nè si paventi la libertà. La vita morale comporta una libertà multipla, illimitata e sovrana, identica alla libertà della scienza. Poichè la libertà della vita morale è libertà di ricerca, libertà di esperimenti dell'ideale, condizione non solo di arricchimento del mondo umano, ma anche di ogni progresso ideale dell'uomo. E non v'è che un solo

controllo a questa libertà: la coscienza della responsabilità infinita di cui ogni atto di scelta è gravato. Bisognerebbe e basterebbe assuefarsi a vivere la metafisica del fatto empirico; a considerare ogni scelta, ogni atto, *sub specie aeternitatis*.

Nè si abbia in orrore il *personalismo*. La progressiva interiorizzazione delle determinanti ideali della vita, mentre la differenzia, l'approfondisce; ed è contrassegnata da una tendenza espansiva di tanto più forte verso relazioni sociali elettive, di più in più libere, ma non meno salde e tenaci. La socializzabilità di un ideale di vita, rimane pur sempre il controllo più efficace di ogni novità di esperimenti umani.

Nè la certezza del *limite* scoraggi e avvilisca l'opera della scienza. Molta più luce può e dev'esser fatta ancora sulla personalità umana e sulla storia delle aggregazioni umane e sul loro avvenire; benchè sia ingenuo attendersene la fuga di ogni dubbio, la soluzione di tutti gli enigmi. La scienza deve conquistare intera la *storia naturale della vita morale umana*, ma anche attendersi di veder crescere le ombre intorno a ciascuna sua scoperta. La luce più viva dà le ombre più scure.

Con ciò il còmpito della scienza del bene e del male è segnato.

FINE DEL TOMO II E ULTIMO

APPENDICE

IL PROBLEMA DELLA VITA

Se la vita umana non fosse possibile che a un modo *solo*, il problema morale non esisterebbe. Essa si esaurirebbe tutta in una ripetizione di stati e di atti uniformi.

Quanti dànno per risoluto quel problema, vorrebbero infatti circoscrivere, limitare le possibilità della vita a una ripetizione costante e invariabile dei modi preferiti di essa, ad esclusione di tutti gli altri ripudiati. Il costume, la morale tradizionale, le regole sociali della condotta, tutte le forme approvate di vita convenuta, tendono come al più alto limite verso questo assetto tipico, definitivo, identico per tutti, dell'essere e dell'agire. E come è facile e dolce ricamare il disegno della propria esistenza sopra una trama uniformemente data, sullo schema di tutti i consensi, non mai puntando sopra un divieto, nella ingenua fidanza di *sapere* ciò ch'è bene e ciò ch'è male, in pace con la propria coscienza e con l'altrui.

Ma l'idillio non può essere universale nè per-

(*) Discorso tenuto nel *Lyceum* di Roma, il 26 gennaio 1912 e pubblicato nel vol. *Gravia Levia*, Roma, 1914. Alcuni brani sono stati ridotti in forma aforistica nel volume *Pensieri*. Su questo saggio e su quello che nel volume *Gravia Levia* lo precede (*La morale economica e la morale del sacrificio*) v. CAMILLO TRIVERO: *Sul valore della vita, Tre dialoghi*, scritti postumi, Salò, 1942-XX. L'Autore vi discute con gustosa arguzia e ribatte con argomentazioni tradizionaliste le mie tesi del pluralismo etico e delle antinomie pratiche.

petuo. In ciascuna vita ricorrono più o meno frequenti le ore del dubbio, della stanchezza o della rivolta. Altri si sentono positivamente attratti dal rischio, dall'esperimento nuovo, dalla corsa avventurosa all'infuori di tutte le guide sociali, al di là di tutti i consigli della prudenza, di tutti i comandi del dovere; come il navigatore audace, dal cuore saldo, sente il bisogno di provarsi con tutti i venti. La stessa libertà morale, ch'è la condizione costitutiva del bene, conduce ciascuna personalità a riproporsi, quando che voglia, *originalmente* il problema della propria esistenza. Ma quando taluno creda di aver finalmente trovato il proprio *ubi consistam*, basta per lo più il *caso*, quasi potenza occulta che giuochi coi nostri valori da mille agguati, per scompigliare il tessuto di un'armonica esistenza, per farci balzar fuori dalle tranquille ridotte del nostro particolare equilibrio, e domandare ansiosamente a noi stessi, al mondo il perchè poi di tanti travagli, di tanto dolore, di tanto inutile fare e disfare. E allora ci accorgiamo che non c'era nulla di certo, di evidente, di attendibile nel nostro sperare e operare. E che la vita umana è una specie di moto perpetuo, senza un appoggio stabile nè una direzione costante; un immenso anelito, sostenuto sino alla stanchezza, verso fini fermimissisamente voluti, eppure mutevoli, spesso effimeri; una ricerca assidua, senza tregua, con avanzate e ritorni, abbandoni e riprese, verso l'ignoto, verso il noto; un frequente venir meno di puntelli creduti in-

crollabili; un affannarsi a costituirne di nuovi, a metter su nuovi scopi, nuovi sostegni, nuovi centri di gravità, nuovi fulcri di leve, che un alterno flusso e riflusso di vicende interne ed esterne scuote, travolge e porta via.

Tutto questo ch'è più o meno oscuramente sentito e intuito da ciascuna coscienza, può diventare nel campo speculativo oggetto di analisi rigorose e di teorie esatte. Fra le quali una ve n'ha, che è fra le più recenti formazioni delle discipline morali, ed è teoria viva e drammatica quanto altra mai, perchè rispecchia nel modo più immediato e fedele la realtà umana; voglio dire la teoria delle *antinomie pratiche*, cioè delle soluzioni necessariamente, fatalmente *antitetiche, o contraddittorie del problema della vita.*

Di tali antinomie mi propongo di dare un qualche saggio in questo discorso.

Prima di addentrarmi nell'argomento, mi preme però di sgombrare il terreno di ogni possibile equivoco rispetto a quella moralità sociale ch'è come codificata nella coscienza di tutti, ch'è frutto di adattamenti millenari, e riceve le sue sanzioni più energiche e valide dalle leggi positive dello Stato.

L'esperienza della vita umana, attraverso le più diverse circostanze di tempo e di luogo, ha dimostrato la necessità di metter la vita al riparo da o-

gni limitazione estrinseca, che possa impoverirla od attenuarla.

Nel mondo umano si formano valori spirituali, che non hanno alcuna relazione col prevalere della forza fisica. Inoltre è chiaro che tutte le diverse soluzioni dei problemi della vita, presuppongono appunto la vita, cioè la sua conservazione e continuazione.

Da ciò tutta una serie di regole pratiche, intente a tutelare la vita, ovunque si manifesti, e a sodisfare le sue condizioni, cioè i suoi bisogni elementari. Di queste regole si è anzi fatto assertore sempre più rigido lo Stato, il quale, specie nei tempi moderni, ha persino allargata la sfera delle sue funzioni, originariamente soltanto giuridiche e militari, comprendendovi una serie d'interventi positivi (le cosiddette *funzioni sociali* dello Stato moderno) in materia d'istruzione, beneficenza, pubblica sanità e incolumità, politica del lavoro, delle comunicazioni, dei traffici etc.

A tutte queste regole sociali e giuridiche della condotta corrispondono nella personalità talune *virtù*, le quali ebbero un tempo i massimi onori: ad es., la temperanza, la fortezza, la giustizia, etc.; tutte qualità sommamente utili non meno a chi le possiede che agli altri: vere norme d'*igiene morale* della vita. Alla moralità sociale e individuale che risulta da tutti questi interessi e precetti, ho proposto di dar nome di *morale economica*, non nel senso della economia della ricchezza, ma della economia della vita, biologicamente intesa,

nella totalità dei suoi valori attuali e virtuali. Quando si è comandato universalmente di non uccidere, di non rubare, di non mentire, di essere temperati nel sodisfare i propri bisogni, di dominare le passioni, di non far male a nessuno, di attribuire a ciascuno il suo etc., che altro si è fatto se non presidiare la propria e l'altrui vita da ogni attentato diretto ad ostacolarla o distruggerla? Tutti questi comandi si deducono con logica rigorosa da un sol principio: che la vita, a chiunque appartenga, *meriti di essere vissuta*; che dal primo momento in cui si accenda nel grembo di una madre, sino all'ultimo in cui si spenga per cause naturali ineluttabili, essa costituisca un patrimonio sacro e intangibile, anzi degno di essere massimamente conservato e accresciuto.

Se non che quando non si è nè ammazzato, nè rubato, nè fatto in altri modi danno a sè o ad altri, rimane ancora a risolvere il maggiore dei problemi, cioè il problema del come vivere, il *problema morale* vero e proprio: quello dell'*impiego cosciente e volontario della vita.*

Qui entriamo nello sconfinato *regno dei fini.* E in esso c'è posto per le più diverse interpretazioni, valutazioni e direzioni pratiche della vita; per i più diversi modi di concepirla e di volerla; per tutti gli esperimenti fatti e ancor sempre da farsi; infine, per tutte le pensabili e attuabili varietà umane, storiche e ideali. Le quali varietà sono praticamente e teoricamente *inesauribili.* Non solo è incredibilmente grande il nu-

mero dei modi in cui la vita è stata già concepita e vissuta; ma a questa varietà non è possibile assegnare teoricamente un limite, poichè essa non è un semplice prodotto di riflessione teorica. Tali varietà sono poi intrinsecamente *irriducibili*, perchè non dipendono da influenze accidentali di tempo e di luogo, bensì dal vario prevalere e combinarsi di questa o quella tendenza costitutiva e insopprimibile dello spirito umano.

Or mentre la varietà dei modi di essere forma la ricchezza inesauribile del mondo umano, le condizioni subbiettive in cui le scelte si compiono dànno luogo al dramma interiore quotidiano di ciascuna personalità, che non si contenti di vivere ora per ora, ma voglia darsi conto del come e perchè e a che pro.

Esaminiamo per poco queste condizioni ed entreremo così nel vivo dell'argomento delle antinomie pratiche.

La prima fra queste l'abbiamo già in parte accennata. La molteplicità delle soluzioni del problema non dipende da circostanze estrinseche, ma dal differente sviluppo e dalla varia preponderanza di questa o quella tendenza costitutiva, epperò immancabile, immanente e necessaria, dello spirito umano. Questo conduce già a due conseguenze importantissime: 1° nell'unità di tempo la personalità può sentirsi, come spesso si sente, attratta

verso le più diverse e anche opposte direzioni di vita; 2° nessuna scelta, per quanto profondamente, fermissimamente voluta, è mai definitiva e irrevocabile. D'altra parte, vivere, agire vuol dire necessariamente valutare e optare, cioè scegliere nell'unità di tempo fra una molteplicità di modi d'essere, straordinariamente varia; tentar di dare con una particolare direzione dell'attività un particolare senso e valore alla vita.

Ai conflitti di valutazione e di scelta dànno maggior rilievo la evidenza, eppure fallacia di tanti nostri giudizi, la veemenza, eppure fatuità di tanti nostri desideri. Nel momento che riusciamo a comporre una scelta di fra il caos dei motivi, delle attrazioni e delle ripulsioni (i due tentacoli delle nostre oscure avanzate), nulla ci sembra più convincente. Ogni decisione ancor che adottata fra gravi dubbi e contrasti interni, produce un aumento relativo di felicità. Ma il fatto compiuto sciupa tutto. Nulla corrisponde mai interamente ai nostri desideri. Quel che la vita promette a sè stessa nell'intimo della coscienza, nessuna nessuna realtà può mai mantenere. Spesso basta che l'oggetto di un desiderio cocente si sposti dalla sfera del sogno verso il mondo dei fatti concreti, perchè l'ardore abbia un arresto e subisca un'attenuazione o si muti istantaneamente in freddezza. Quando poi siamo riusciti a stabilire e a mantenere faticosamente, fra mille opposizioni esterne ed interne, un nostro particolare orientamento, non di rado è la stanchezza del nostro stesso spi-

rito, non meno frequente di quella della carne, che fa crollare tutto. E si stancano sentimenti, virtù, le disposizioni di animo più tenaci, i gusti più personali, gli aneliti più possenti, le passioni più furiose, le convinzioni più profonde, le fortificazioni più razionali e ragionevoli dei nostri voleri e delle nostre abitudini. E allora vogliamo dimenticarci, rifarci, tornare indietro, ricominciare una diversa vita, dar ragione ad altri momenti e bisogni della personalità, che avevamo prima necessariamente trascurati per seguire la traccia, che ora vogliamo abbandonare;... ma dobbiamo accorgerci che il passato non ritorna, che una parte del tempo, cioè della vita, ci è sfuggita per sempre. E, se ci proviamo ad obliare, nulla può che quel ch'è una volta stato, sia al tempo medesimo come non mai accaduto, come fuori del tutto dalla catena delle cause e degli effetti. Il mondo della natura e dell'uomo non si rifà due volte, nè dimentica mai nulla; sì che tutto il passato rimane incancellabilmente impresso nella nostra storia interna, congiunto al presente e all'avvenire per l'eternità. Il problema di Faust era insolubile senza un prodigio. L'uomo della natura non vive che una volta sola, anelante con spasimo al *necessario* di oggi, che sembrerà *vano* domani.

A questa prima antinomia, che potremmo chiamare della *vita una e molteplice*, un'altra se ne aggiunge, che rende ancora più critiche le nostre scelte. È quella che potremmo denominare l'anti-

nomia dell'*illusoria e necessaria conoscenza.*

L'azione è per sua natura un *corollario*, una *risultante*. Essa involge sempre una teleologia. Fra le sue determinanti è la visione, la conoscenza del fine. Pertanto l'impiego della vita presuppone la *conoscenza* della vera natura del mondo e dell'uomo, dei loro fini e destini. Or mentre di tutto ciò noi non sappiamo *nulla*, nella pratica agiamo, anzi siamo costretti ad agire, come se sapessimo *tutto*. Analizzando bene ogni azione umana, vi si trova implicato un principio, forse neppure voluto nè sospettato dal soggetto: essa è in fatto la nostra risposta a tutti gli enigmi della vita e del mondo; per essa si enuncia, anticipa, *esprime* una particolare soluzione del problema della realtà naturale e umana. Se si traessero tutte le conseguenze dal principio animatore che un'azione qualsiasi reca nel suo sistema si vedrebbe delinearsi tutta una filosofia, tutta una metafisica dell'essere e del divenire. Ma poichè, ripeto, del vero essere e divnire della natura e dell'uomo noi non sappiamo nulla, così l'azione porta in sè stessa, nell'oscurità delle determinanti, la contradizione essenziale che l'inficia e l'invalida, la rende indimostrabile a noi stessi e alla lunga insostenibile e caduca.

Una terza antinomia pratica di grande momento è quella della *relatività dei fini*, e può enunciarsi così: tutti gli scopi concepibili della vita si possono alla loro volta considerare come altrettanti mezzi. Basta cambiare l'intuizione fondamenta-

le da cui si muove, e nè la felicità, nè le virtù, nè la salute, nè gli affetti, nè le ricchezze, nè gli onori, nè la gloria, nè la vita stessa, hanno più valore per sè, ma solo un valore mediato rispetto ad altri fini. Naturalmente ogni volta che ci sforziamo di dare un determinato valore e senso alla vita, e che le imponiamo scientemente e volontariamente un fine, e la subordiniamo ad esso, quel fine acquista per noi, col suggello della nostra stessa realtà, il massimo valore che noi possiamo conferirgli, il valore intrinseco e misterioso della nostra stessa vita, epperò per noi un valore, pro rata, assoluto. Ma quando lo abbiamo raggiunto, o ci siamo stancati a perseguirlo invano, allora ci accorgiamo che non vi era nulla di veramente assoluto in quel fine e che avremmo potuto tenere altro viaggio. E così la nostra vita è una continua *ricerca dell'assoluto*; un continuo tendere verso un *quid* che valga assolutamente per se stesso, un sentirvisi vicino, un illudersi di averlo raggiunto, un ripiombare periodico nelle angustie e miserie dei *valori relativi*, un ricominciare la ricerca con nuove orientazioni e con lena ora rinnovata ed ora stanca.

Ma d'altra parte poichè viviamo in un mondo di cose relative, e la nostra vita è anch'essa un fatto relativo, volervi trovare l'assoluto non sarebbe un ripetere l'avventura del barone di Münchhausen, che, caduto in uno stagno, voleva trarsene fuori aggrappandosi al proprio codino?

Una quarta e più grave antimonia è quella che si potrebbe chiamare della *necessità ed evanescenza del futuro*. La vita è fiamma che si accende e consuma ad un tempo. Vivere è mutarsi, e, nondimeno vivere, agire, vuol dire di necessità proiettare desideri, speranze, ideali e azioni verso un futuro che non sarà mai presente. Quando anche tutto si effettuasse con estrema puntualità secondo le nostre previsioni, noi non ritroveremmo più noi stessi. È questa l'esperienza comunissima di chi non ravvisa nell'obbietttivo raggiunto l'obbiettivo agognato. Non l'oggetto è diverso. Noi siamo mutati. Ma non soltanto le nostre intime mutazioni rendono contradditorio il processo dell'azione, bensì l'incertezza circa tutta la realtà futura.

Noi calcoliamo abitualmente sulla vita e sulla realtà del mondo, come su un nostro possesso certo e immancabile, e passiamo volontariamente distratti sopra tutti i segni che dovrebbero renderci manifesta la infondatezza di ciò che costituisce, invece, il fondamento logico e necessario di tutte le nostre speranze, azioni, imprese. Certo è gran ventura che coloro i quali sono impegnati a fondo nella esecuzione di un disegno, non pensino al tempo stesso, che la morte può coglierli da un istante all'altro; che tutto finisce; che ogni proposito e ogni fatica, ogni speranza e ogni timore, ogni pena e ogni gioia, si dissolveranno medesimamente nel nulla, come increspamento d'onde nel-

l'immenso indifferente fluttuare dell'oceano. Tutto finisce e sulla vita trionfa la morte, sulle opere della vita il tempo.

Certo quest'antinomia complica gravemente il problema delle scelte. Se avessimo la prescienza che una nostra scelta dovesse essere l'ultima (e ciascuna può esserlo) come ci comporteremmo? Pensate alle terribili penitenze nel Medio Evo in attesa che si compisse la profezia chiliastica della fine del mondo. Ma ricordate pure che quando, or non è molto, si parlò del prossimo scontro fra la terra e una cometa, molti si disposero a celebrare la fine del mondo in un baccanale.

Scegliere e agire ogni volta come se la nostra scelta dovesse essere l'ultima! ecco un formidabile pensiero capace di trasfigurare la nostra visione del mondo; eppure è un precetto che ci dovremmo proporre a ogni passo, sol che ponessimo mente alla inconsistenza ed evanescenza dell'ipotetica realtà del nostro domani.

Ma d'altra parte, se ogni scelta, pur tendendo a un domani, anzi postulandolo necessariamente, può essere (come spesso è) senza domani, ogni nostra sforzo di dar senso e valore stabili alla vita non pericola di naufragare nell'invano?

Una giovane vita si è spenta; era sana, forte, ben costrutta, ben viva; il caso l'ha uccisa. Il bel corpo, che ebbe voce e palpiti, atteggiamenti e vezzi incantevoli, movenze piene di vivacità, d'energia, di grazia, sta ora per dissolversi, deformato e appiattito nel feretro, come schiacciato da un

peso invisibile. Su la fronte spianata, negli occhi serrati e ritratti in fondo alle orbite, quasi per corruccio, è il gelo dell'ultima visione troncata.

Guardiamo stupiti la giovinezza morta, e nel nostro cuore scoppia la rivolta contro l'*invano;* per tutte le pene che quel caro essere patì, per tutte le fatiche che durò, e le lotte che sostenne, e le speranze che dilesse, e per tutti i propositi che non potrà più attuare, per tutte le gioie che non potrà godere. Invano crebbe e s'armò; invano si protese con lo slancio di tutte le sue forze anelanti verso le aurore non ancora spuntate, verso trame di vita non ancora intessute. Invano crebbe e s'armò la giovinezza, che si accese di volontà, ma non agì; germogliò nell'ardenza di tutti i desideri, ma non maturò, nè fiorì, nè generò.

Or se nel mondo l'*invano* è possibile una volta, cento, mille volte, noi cominciamo a dubitare con fondamento, se la realtà ha poi quel significato che noi le attribuiamo: non forse tutta la vita, tutto l'essere è un grande *invano?* o non piuttosto una immane e troppo spesso inane lotta contra l'invano?

I più pensano che, se la vita individuale è caduca, la collettiva, in cui si perpetuano le opere di ciascuno, è perenne; che il mondo umano può mutare, ma non perire. Eppure la fine del mondo umano è avvenuta, e i superstiti, (pochi o molti, che importa?) non se ne sono accorti. È avvenuta il 28 dicembre 1908. Messina distrutta non è forse l'immagine visibile e tangibile di un mondo estinto?

« E si fecero folgori e tuoni, e suoni e gran tre- « moto, tale che non ne fu giammai un simile nè « sì grande dacchè gli uomini sono stati sopra « la terra... E le città delle genti caddero! » (Apocalisse XVI, 19-20).

Gli uomini d'oggi hanno forse certezza del domani, delle loro case, delle loro città, della terra che calpestano, del mondo in cui vivono, una certezza maggiore di quella in cui si addormentarono la sera del 27 dicembre 1908 gli abitanti della città fatale?

Pochi secondi... la terra ha un sussulto, uno squasso, un momento di vertigine... E tutta la città traballa come per spasimo in una convulsione orrenda...; tetti piombano sui dormenti, muri si squarciano e precipitano stravolti; torri, chiese, palazzi, case stramazzano perdutamente al suolo...

È morta. E l'umanità non è stata soltanto mutilata, ma virtualmente uccisa.

Questa constatazione inquietante ci porta al gran bivio: o piantare sulla terra, in questa vita, in questo mondo di fenomeni e di relatività tutti i valori umani, e assoggettarsi, disciplinarsi, fortificarsi al pensiero che possano venir distrutti in un attimo, alla mercè di forze cieche e ineluttabili che sfuggono al nostro sapere e dominio; o spostare verso un'altra realtà ultrafenomenica, metempirica, ignota e inconoscibile, ma assolutamente reale ed immancabile, la sede vera e propria di quei più alti valori, che noi non sappia-

mo, nè possiamo concepire se non come assoluti ed eterni.

Qui il problema morale si confonde con quello religioso.

Certo è che in ogni azione umana s'impegna, con un atto di fede, in un dato modo, il futuro. Quale futuro però? Si sostiene dagli eudemonisti irriducibili e intransigenti che noi agiamo sempre per un domani di felicità, anche se esso ci costi il sacrificio e il dolore di oggi. Ma se noi ci fermiamo a considerare per un momento l'atto singolo, la singola scelta, nella sua attualità e nei riguardi della personalità che la compie, di assolutamente certo non vi ha che l'impiego che ciascuno fa oggi, in quest'ora ben precisa, della propria vita. Il domani è tanto incerto e tanto ignoto quanto l'al di là.

Ed ecco risorgere dinanzi a noi insoluto il problema della vita, la sfinge inesorabile e insaziata, al cospetto della quale ogni attimo può dilatarsi in un pathos immenso.

E questo pathos è in ciascuno che vive e pensa, e gonfia ogni cuore, nelle ore di solitudine e di meditazione sacre alla sincerità.

Ho cercato lunghi anni, dovunque mi si offrisse il destro di osservare, quanto più a dentro possibile, nel suo intimo un cuore umano, degl'individui *spensierati*, dei puri gaudenti dell'attimo che fugge, dei perfetti esperimentatori e delibatori del piacere del momento. Li ho cercati nei bassi fondi sociali, fra la moltitudine di coloro, i cui

facili appagamenti sono protetti dall'ignoranza e dalla rozzezza; e nei ceti più alti, fra i pochi privilegiati, che oltre a raffinatezza del sentire, possiedono tutte le condizioni del più squisito godere. Li ho cercati fra i corrotti, fra i delinquenti, gl'indifferenti, gli scettici, gli ingenui, gli apatici, gli entusiasti, gli esteti...; e non ne ho mai trovato uno solo. E credo pure che coloro, i quali affermano d'aver trascorso degl'interi periodi di lor vita gioconda in completa spensieratezza, siano illusi dall'ottimismo della memoria.

Il piacere spensierato, spreoccupato, libero, assoluto, pago di sè stesso e di sè solo, immune da qualsiasi mescolanza d'affanno che l'intorbidi, non esiste. Nel fondo della coscienza che gode rimane appiattato il problema del bene e del male, e più in fondo ancora, nel buio, l'enigma della vita e della morte.

Il problema della vita è un problema di realtà e di valore.

Da un lato si ha un bel disdegnare il mondo dei fenomeni come quello delle sole parvenze, dimostrarne l'imperfezione, la caducità, e persino l'inconsistenza; svalutare sotto l'aspetto sia teorico e sia pratico, il senso della sua realtà; ma queste apparenze che vaniscono al nostro sguardo nell'istante medesimo che le affisiamo, questa terra che ci manca sotto i piedi mentre la calpestiamo, questo nostro corpo che pulsa di ogni vibrazione della coscienza e si distrugge e riedifica momento per mo-

mento, queste ore di vita che noi scandiamo colle nostre passioni, angoscie, emozioni delicate o violente, sono tutta tutta e la sola realtà, che ci è dato conoscere, sperimentare, misurare, antivedere.

A che vale il conforto di un *poi* ipotetico al paragone dell'anelito oggi insoddisfatto verso una persona cara, che se ci manca un'ora, quell'ora ci sarà mancata per sempre? al paragone della nostalgia di ciò che non è più e non può piu tornare; dell'ansia del possibile e dell'impossibile nella ferrea serie dei fatti, dei fatti sensibili e sperimentabili? A che vale questo ipotetico *poi* nell'attualità di un bisogno del cuore, nell'attualità del desiderio, della brama insoddisfatta di quella parola, di quello sguardo, del suono di quella voce, che scuota e infiammi la trama della nostra vita e ne accresca la potenza?

E d'altro lato, se tutto questo mondo di fenomeni dovesse svanire come nebbia al vento, come un inutile sogno; se la nostra mente, che è condotta dalla sua stessa struttura logica e pensare oltre il finito l'infinito, il caduco l'eterno, l'imperfetto il perfetto, in una parola oltre il relativo l'assoluto, non dovesse pensare a tutto ciò che per una semplice illusione di ottica mentale, noi saremmo degli strani esseri mostruosi, spiritualmente giganti, fisicamente nulli.

Chi consideri la realtà movendo dalle infinite costellazioni di mondi, per giungere alle impercettibili vibrazioni della umana coscienza, è mosso a un sorriso di pietà per l'uomo. Chi muova in-

contro all'universo partendo dai grandiosi concepimenti dell'umano pensiero, troverà che le meraviglie del mondo sono ben povere cose in confronto a quelle dello spirito.

Che s'irrida pure questo minuscolo esseruccio, re da burla, che osò collocare il pianeta che abita e se medesimo al centro dell'universo; si demolisca pure col più spietato umorismo la grottesca albagia di questa particella infinitesimale di sostanza cosmica, animata da una fiammellina debolissima, fatua, che il più leggero soffio può spegnere; si ingigantisca pure sino all'assurdo il contrasto di tale estrema miseria con l'essere infinito, che ha il centro in ogni dove e la periferia in nessun luogo.. E nondimeno tutte insieme le luci delle stelle innumerabili non valgono quella di un'idea; l'infinito non basta a colmare la vastità dell'umano pensiero; nè lo schianto della folgore ha più impeto di una passione; nè tutti i secoli dell'eternità valgono un'ora di tragica grandezza vissuta dal minuscolo impercettibile cuore dell'uomo.

Il valore della vita umana oscilla fra un infinitesimo e l'infinito.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI

P

R

S

T

V

W

SERIE DELLE OPERE DI F. ORESTANO

VOLUMI GIÀ PUBBLICATI

— *Nuovi princìpi*, 2ª ed., vol. I.
— *Idee e concetti*, vol. II.
— *Il nuovo realismo*, vol. III.
— *Nuove vedute logiche*, vol. IV.
— *Verità dimostrate*, 2ª ed., vol. V.
— *Celebrazioni* (I), vol. VI.
— *Celebrazioni* (II), vol. VII.
— *Filosofia del diritto*, vol. VIII.
— *Saggi giuridici*, vol. IX.
— *Verso la Nuova Europa*, 3ª ed., vol. X.
— *Gravia Levia*, vol. XI.
— *I valori umani*, vol. I — *Teoria generale del valore*, 2ª ed., vol. XII.
— *I valori umani*, vol. II — *Saggio d'una teoria dei valori morali*, 2ª ed., vol. XIII.
— *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, vol. I, 2ª ed., vol. XIV.
— *Prolegomeni ecc.*, vol. II, 2ª ed., vol. XV.

IN CORSO DI PUBBLICAZIONE

1942-XX

— *La conflagrazione spirituale*, vol. XVI.
— *Pensieri, un libro per tutti*, vol. XVII.
— *Filosofia della politica*, vol. XVIII.
— *Filosofia dell'arte o poetica*, vol. XIX.
— *Leonardo. Galilei. Tasso* vol. XX.

I volumi dal XXI al XXV seguiranno entro il 1943-XXI.